GIUSEPPE de CAVICCHI

Saggio sulle contraddizioni di Emanuele Kant

CATANIA
Libreria Tirelli di F. Guaitolini
—
1929

Proprietà Letteraria

Tipografia Zuccarello & Izzi — Catania — Via Leotta N. 19-21

A

MIA MADRE

PREFAZIONE

Per entrare in casa della filosofia moderna (moderna in senso stretto), la porta è la filosofia di Kant. Il pensatore tedesco ha sospeso — come egli dice — tutti i metafisici dalle loro funzioni, perchè essi devono rispondere alla questione fondamentale che egli propone: se sia possibile la metafisica medesima; e dovranno attenersi poi alle premesse della filosofia trascendentale.

Scopo mio è meditare questa filosofia moderna, almeno in quei punti che più mi hanno colpito, ed incominciare da Kant. Ed in questo saggio che presento alla benevola accoglienza dei lettori ho avuto in mente di rendermi conto dell'intimo faticoso lavorio dei problemi Kantiani per rendere, in qualche modo, chiara a me stesso, una questione per vero abbastanza intrigata e tanto dibattuta.

Una questione, ho detto, perchè, se è vero che il mio compito consiste nel vedere, se nel dar corso ai suoi pensieri, in opere successive, Kant si sia contraddetto o no, le contraddizioni o gli sviluppi nel vero senso della parola — benchè si debbano notare in vari altri punti della filosofia Kantiana —, per lo scopo propostomi riguardano solamente quelle proposizioni che, svalutate nella **Critica della Ragion Pura**, *vengono ristabilite, sotto aspetto diverso ed in altro senso,*

nella seconda e terza Critica. Al più, sarà accennato in queste pagine, quanto di quelle proposizioni è preparazione o quanto con esse ha diretta relazione.

Così, ad esempio, non rientra nel mio scopo dire di quelle importanti mutazioni introdotte da Kant nella seconda Edizione della Critica della ragion pura e fatte notare da JACOBI, *per il primo, ed accentuate di molto, poi, dallo* SCHOPENHAUER *(Cfr. la nota lettera del 1837 al Rosenkranz* (1).

Non ho neppure accennato, che, mentre Kant ritiene, in un primo momento, che vi sono soltanto principi a priori per il potere conoscitivo ed il potere appetitivo *e riconosce che non ve ne potevano essere per il sentimento di piacere o di dispiacere, introduce, poi, in un secondo momento, tali principi nella* Critica del Giudizio estetico e teleologico : *evidentemente, qui si tratta di uno sviluppo cosciente (Cfr. ad es. Kant lettera del 28 Dicembre 1787 a C. Reinhold).*

Ho fatto di tutto per impostare bene il problema, senza scansare le difficoltà ad esso inerenti, anzi ho veduto se potevano essere prospettate in difesa di Kant o no.

Tuttavia ho cercato di non dilungarmi e di rendere sempre unito l'esame con le stesse fila del pensiero Kantiano, *del quale, credo, d'aver compresa la massima importanza, e d'aver dato un ritratto fedele almeno di ciò che vi è di più essenziale : la rivendicazione all'uomo della codificazione, per così dire, in leggi supreme di tutto il mondo naturale e morale.*

Bene osserva, nella sua magistrale Storia della Filosofia *il* WINDELBAND, *affermando che : « Kant, con la novità e la grandezza delle sue vedute filosofiche ha prescritto alla filosofia posteriore non solo i problemi, ma anche le vie che*

---

(1) *È riportata nella traduzione della Cr. della Rag. pura del Tissot.*

portano alla loro soluzione: egli è veramente lo spirito universalmente dominante e determinante » (1) *(Windelband, St. della filosofia, vol. II, parte VI).*

Ed invero, si può dire che non c' è libro moderno di filosofia, di scienza, di religione, e finanche di diritto, che non parli di Kant o che a lui non dedichi alcune osservazioni particolari. La bibliografia Kantiana è quindi straordinariamente abbondante; ne traccio una brevissima, che sia l' indice del lavoro fatto per questo saggio o che abbia attinenza all'argomento svolto in queste pagine.

Ho diviso l'elenco dei libri in paragrafi: nel primo, ho incluse le opere di Kant nelle traduzioni italiane e francesi; nel secondo, poche opere di carattere generale; nel terzo, monografie speciali o qualche saggio.

Presento, adunque, questo lavoro fiducioso di potere ottenere indulgenza per gl' immancabili difetti, dovuti, certo, alla pochezza delle mie forze di fronte alle intrinseche difficoltà della robusta filosofia Kantiana.

Giuseppe de Cavicchi

2 luglio 1927.

---

(1) *traduz. Zaniboni.*

I.

SVILUPPI O CONTRADDIZIONI NELLA FILOSOFIA DI E. KANT?

In tutta la storia del pensiero umano raramente si può osservare un tentativo così recisamente rivoluzionario, quale, nella sua pienezza, appare la serie dei grandiosi pensamenti di Emanuele Kant. Coll'affermarsi, invero, della sua profonda filosofia, si attua un sostanziale capovolgimento nel seno di tutte le sottili investigazioni che per tanti secoli i sistemi precedenti avevano con grande cura stabilito intorno ai due termini, realtà e conoscenza.

Kant instaura un nuovo rapporto tra pensiero ed esperienza. Esperienza intesa non in senso passivo e meccanistico, di fronte alla quale il pensiero perderebbe ogni carattere di autonomia e di spontaneità, ma esperienza corroborata dalla luce che su di essa emana il pensiero, vivificandola colle sue leggi per renderla possibile e per darle un significato.

Ciò che nella speculazione anteriore aveva costituito piena evidenza, viene ora dal nuovo formidabile pensatore scalzato fin dalle fondamenta; e da questo momento non si

potrà più mai ammettere la possibilità del mondo dell'esperienza, se il molteplice intuito non sottostia a delle originarie forme ineliminabili del soggetto, e non ci sarà conoscenza senza l' unità sintetica, pur sempre originaria, della coscienza.

Così, la nuova e profonda filosofia, che si chiama « criticismo », prende le mosse dal problema gnoseologico col ricercare la possibilità di un sapere metafisico e col costituire tribunale la stessa ragione, la quale deve giudicare « non con una decisione arbitraria, ma in nome delle sue leggi eterne ed immutabili ».

Evidentemente, tale filosofia non è nata, per così dire, di getto in contrapposizione recisa alle teorie precedenti, ma il genio che la ideò, educato al pietismo, subendo le correnti del pensiero razionalistico di Cartesio, dell' empirismo di Locke, del razionalismo-dogmatico Leibnitz-Wolffiano, della filosofia naturalistica di Newton, dello scetticismo di Hume, attraverso difficoltà, dubbi e crisi di pensiero, passando da momento a momento fino al completo svolgimento della sua dottrina, consolidava su basi sempre più resistenti le sue intime esigenze, sia teoretiche che pratiche di filosofo e di uomo.

È stato detto, e si dice tuttavia, che Kant nel formulare e svolgere i suoi pensieri, nell'affermare le sue nuove conquiste, sia incorso in contraddizioni ; ma di contraddizioni nelle sue varie opere bisogna distinguerne due specie diverse.

Le une, dovute allo stesso processo formativo delle sue idee e quindi, qualora si vengano a considerare le differenti tappe del tanto complesso sviluppo del suo pensiero, non è da meravigliarsi che anche un pensatore di tal fatta vi sia caduto. Si potrebbe anzi dire, senza tema di esagerare, che egli in parte abbia svolto le sue idee, raggiunto varie posizioni, solo contraddicendosi : evidentemente tali contraddi-

zioni, che sono apparenti, cadono nell' ambito di una storia genetica del pensiero Kantiano, e da questa vengono spiegata.

Le altre, che sono quelle che più gravano sulla filosofia di Kant, sono ricercate e vengono trovate nelle sue opere maggiori — tipico esempio della più alta e profonda speculazione — cioè nello ingranaggio dello stesso criticismo, come se egli ne avesse avuto coscienza.

Chi ha percorso e meditato il lungo e faticoso cammino tracciato dal pensiero di Emanuele Kant, potrebbe agevolmente rivolgersi la domanda e porre la questione se nel complesso dello svolgimento naturale delle sue idee, che sono fondamentali e che non furono mai apertamente rifiutate — costituendo esse il secondo periodo della sua attività filosofica e letteraria — si palesino delle contraddizioni manifeste o si dimostrino delle vere fasi di sviluppo mentale.

Orbene, sono molteplici e di vario genere le contraddizioni, che, soprattutto in quel periodo della formazione spirituale del filosofo, sono state notate, ma, per lo scopo di queste pagine, come è stato detto nella Prefazione, quella questione e domanda è diretta principalmente verso uno dei punti, per così dire, presi più di mira da storici e critici della filosofia Kantiana, e che ha dato luogo ad opposte opinioni e a discussioni svariate se non talora addirittura a delle vere polemiche. Questo punto riguarda in modo speciale l'importante e decisivo atteggiamento di pensiero assunto dal filosofo di Koenigsberg nell' attribuire alle « idee » postulate dalla Ragion Pratica un valore reale oggettivo assoluto che veniva contestato dalla Ragione Pura speculativa, e nel dare ai principi puri a priori un significato variato dalla « Critica della Ragion Pura » alla « Critica della Ragion Pratica » e alla « Critica del Giudizio ».

Non si finirebbe più a voler ricercare ed enumerare

gli uni e gli altri autori, filosofi e storici della filosofia, Kantiani o non Kantiani, idealisti o non idealisti, che hanno discorso su questo argomento ; ma, senza sbizzarrirsi tanto sulle loro varie opinioni, bisognerà qui affrontare e tentare di risolvere di proposito ed in qualche modo la questione abbastanza intricata.

Secondo alcuni (1), nella filosofia di Kant si riscontrano sviluppi, non essendosi il pensatore tedesco contraddetto. Per essi le tre Critiche rappresentano un' intima unità organica, giacchè, da un lato, non sono prese nello stesso senso quelle esistenze soprasensibili, dichiarate illusioni nella prima Critica ed ammesse come postulati nella seconda, e dall' altro, il dualismo tra la ragione teoretica e la ragione pratica non è assoluto, in quanto si dichiara il primato di questa su di quella. Nè, ancora, la « Critica del Giudizio » contraddice alle due prime critiche, perchè il Giudizio « termine medio tra l' intelletto e la ragione » costituisce il punto di superamento e di unificazione delle due precedenti Critiche.

Secondo altri (2), invece, le tre Critiche ed altre opere contengono delle aperte contraddizioni , degli inconciliabili contrasti.

Vi è, o meglio vi è stato, un modo di intendere le ulteriori affermazioni del pensiero Kantiano come una disdetta della prima posizione; si è detto ingenuamente, cioè, che Kant ha affermato in seguito ciò che prima aveva negato. Su tal punto ormai oltrepassato non si ammette discussione. Kant non si è mai disdetto : egli vive sempre in pace con sè, nel suo intimo, e la sua retta coscienza lo convince di una perfetta coerenza di pensiero, in particolar modo su una valutazione del profondo senso della vita.

---

(1) Boutroux, Masci, Tocco, Höffding,....
(2) Galluppi, Barni, Paulsen, Cantoni,....

È stata esaurientemente dimostrata la continuità nello sviluppo del pensiero Kantiano, anche da qualche autore (come l' Höffding) che vede in determinati punti della dottrina di Kant delle incoerenze. Non c' è, in definitiva, una netta divergenza tra gli autori cui testè si è accennato: i primi pongono la loro attenzione sulla continuità dello sviluppo della filosofia Kantiana, i secondi si soffermano sulle contraddizioni vere o no che siano. Qui, in queste nostre considerazioni, ci tocca di penetrare (almeno per alcun poco) in quell'oceano immenso che è la filosofia di Emanuele Kant, e tentare di cogliere l' intimo senso di un pensiero quant'altri mai profondo, cercando di seguirlo in astruse meditazioni.

E per risolvere il problema che ci sta a cuore, si devono esaminare certamente in sè e per sè e nei loro rapporti almeno le opere fondamentali di Kant senza pregiudizi di sorta; e però non volendo nè potendo contentarsi senz'altro della vana pretesa di raccogliere e confrontare fra loro passi od espressioni per ricavarne poi delle contraddizioni, sarà necessario, per quanto è possibile, andare fino in fondo al pensiero Kantiano non perdendo tuttavia mai di vista i principi animatori di tutto il criticismo.

Incamminandosi per questa via per scorgere, in modo relativamente chiaro, se veramente il filosofo si sia contraddetto o no, non sarà necessario preoccuparsi, nè è nella nostra intenzione, se e fino a qual punto siano da accettarsi i risultati del suo criticismo, ma è da provare se il tutto riesca pienamente coerente in sè o implichi contraddizione, cioè se alcune affermazioni si accordino in modo perfetto o contrastino in maniera recisa con principi e dimostrazioni fondamentali della sua filosofia.

E se pure capiterà di dover far risaltare delle contraddizioni nel pensiero di Kant, sarà necessario formarsene un

concetto ben adeguato; converrà bene delinearle e bene delimitarle in tutta la loro portata, ed in un certo senso spiegarsele, cogliendo l' intimo pensiero del filosofo per darne un giusto apprezzamento. Così, facendo un esame accurato, si possono sceverare nella sua filosofia le vere contraddizioni sostanziali, cioè intrinseche da quelle formali e quindi non essenziali.

*
* *

Appuntate le leve potenti del suo genio contro gli edifici metafisici innalzati dai filosofi che lo precedettero, il titanico pensatore di Koenigsberg, svegliato nel suo sonno dommatico da David Hume (per ripetere anche qui la classica affermazione), prima scuoteva ed abbatteva quelle costruzioni; poi cercava la soluzione del problema gnoseologico della possibilità del sapere e, chiedendo a sè stesso qual mai fosse l' origine e il fondamento dei concetti e principi che costituiscono il tessuto dell' umana conoscenza, distingueva la questione di diritto da quella di fatto: « *quid iuris ? quid facti ?* » (Cfr. Log. trasc. cap. II. § 13).

Ne risultava il principio primo fondamentale del suo criticismo: « *tutte le nostre conoscenze cominciano con l' esperienza, ma non tutte ne derivano.* »

E se vi sono delle conoscenze non derivate dall' esperienza e però aventi in sè il carattere di una rigorosa universalità e necessità, ciò può avvenire in quanto in noi vi sono delle pure forme a priori, per le quali forme ed unicamente per esse quelle conoscenze hanno validità. In altri termini, tali conoscenze derivano dal soggetto in virtù delle sue forme a priori: queste forme sono necessariamente commiste ad ogni nostro intuire, e ad ogni nostro pensare o

giudicare, sono leggi universali e necessarie che codificano il mondo dell' esperienza — che solo per esse è possibile — e però in tal senso sono anche obiettive, e non vane chimere arbitrarie frutto di illusione.

Il Galluppi vede qui una contraddizione nella dottrina Kantiana ed osserva, che queste pretese forme, indipendentemente dalle sensazioni, sono un bel niente ed « il soggetto conoscitore, la cui natura è costituita da queste forme non esiste prima delle sensazioni ; intanto Kant e la sua scuola lo suppongono esistente prima delle sensazioni » (Galluppi — Lett. filos. VIII ; infine). Veramente la questione verteva sul fatto che l' umano sapere — questo premeva a Kant — non dipende tutto dall' esperienza ed il problema stava nello scoprire e delineare la possibilità ed il fondamento dell' esistenza delle conoscenze non empiriche (dei giudizi sintetici a priori), cioè, di quelle conoscenze che dovevano decidere della validità di ogni sapere. Lo spazio e il tempo per cui ed in cui è solamente possibile ordinare ed organizzare la molteplicità varia dei fenomeni, che si presenta ai nostri sensi, non sono rispetto ad essi che forme, condizioni, cioè, soggettive della sensibilità, l' uno del senso esterno, l' altro del senso interno. Indipendentemente dalle sensazioni (o, per meglio dire, dal contenuto delle sensazioni), spazio e tempo non sono invero un bel niente, come pretenderebbe il Galluppi, ma, come Kant dice, sono anche intuizioni pure, ed appunto perciò, è possibile fondare (su l'intuizione pura) la validità delle costruzioni matematiche con apodittica certezza.

Le intuizioni, potremmo dire, formano il primo passo alla conoscenza, la quale non è costituita dalle sole intuizioni senza concetti: « i pensieri senza contenuto sono vuoti, le intuizioni senza concetti sono cieche ». E se è giustificato da un lato chiedere che cosa siano spazio e tempo indipen-

dentemente dalle sensazioni, non è del pari giustificato domandare che cosa siano i concetti puri (o categorie) dell' intelletto al di fuori d'ogni contenuto conoscitivo: le categorie non rappresentano le condizioni onde gli oggetti possono presentarsi nell' intuizione, ma ci dicono che soltanto per mezzo di esse un oggetto dell' esperienza può essere pensato (cfr. log. trasc. cap. II § 13).

Kant, adunque, stabilisce la natura dell'umana conoscenza e ne determina con precisione i limiti. Essa non è che una sintesi, i cui elementi costitutivi possono riflessivamente essere distinti mediante l' analisi (di una filosofia trascendentale. La quale analisi ci istruisce come ogni nostro conoscere irriducibilmente derivi da due fattori, di cui l' uno rappresenta il nostro stesso potere conoscitivo, essendo la condizione formale di ogni nostro intuire (spazio e tempo) e di ogni nostro pensare (le categorie dell' intelletto), e di cui l' altro deriva dall' azione esterna (nella sensibilità il dato , nell' intelletto il molteplice intuito), essendo il contenuto della stessa conoscenza. La quale, così risulta di un a priori e di un a posteriori e costituisce tutta la nostra esperienza. Al di fuori e al di sopra di questa, dal punto di vista umano, è impossibile gnoseologicamente uscire. E l'oggetto della conoscenza, alla luce della Critica, a voler prescindere dalle forme pure del soggetto conoscente, a volerlo, cioè, considerare come semplice contenuto della conoscenza, ossia un mero a posteriori in sè e per sè, si riduce a qualche cosa di cui nulla possiamo asserire (noumeno).

Tentare — ci si permetta l' immagine — di spezzare la sagoma spirituale che è in noi, sforzarsi di rompere quelle avvincenti catene dello spirito che si chiamano forme pure a priori e che lo tengono legato al mondo dei fenomeni, significherebbe varcare con vani sforzi la soglia dell' umana

conoscenza, innalzare delle aeree costruzioni immaginarie di mondi.

Tale è il destino dell' uomo, e se egli fa come la leggiera colomba, la quale potrebbe credere di volare assai meglio nel vuoto, cade nel campo dell' inconoscibile e si perde in fitte tenebre.

E tale è altresì il risultato ultimo della Critica della ragion pura : la conoscenza umana è e rimane conoscenza di fenomeni ; e una spessa muraglia, la quale ci impedisce la vista delle cose come sono in se stesse, si erge potente dinanzi al mondo dei noumeni.

Ma se verso di questo ogni via ci è preclusa, ne rimane tuttavia l'aspirazione, e si acuisce maggiormente il desiderio di una coscienza che al di là del mondo dei fenomeni pone tutti i suoi più alti e nobili ideali. Se la conoscenza dell' essere in sè è chimerica, deve stare salda e deve trovare piena giustificazione nelle intime e profonde latebre di noi stessi l' affermazione del « dovere essere ».

Noi non possiamo trascendere il nostro pensiero, che ha, come si è visto, il campo di attività limitato all' esperienza che da esso in fondo è costituita, formalmente. Passa il puro pensiero speculativo da condizioni a condizioni che formano una serie infinita sia rispetto alla categoria di causa, che a quella di sostanza, e cerca una leva d' Archimede — per usare una espressione dell' Eucken — invano, un punto d' appoggio per potere rinserrare la serie infinita dei condizionati ; e salta all' Incondizionato, all' Assoluto, per una irresistibile tendenza; ma soggiace ad una illusione trascendentale, giacchè tramuta in idee — enti, le idee — limiti. E per idea Kant intende un ideale conoscitivo, ma non raggiungibile, che è l' espressione dell' esigenza dell' incondizionato.

Ma v' è tuttavia il primato della ragion pratica sulla ragion pura speculativa! Quelle idee che la ragion pura aveva dichiarato soltanto principi problematici, pensabili, ma niente affatto determinabili nella loro possibilità od impossibilità di essenza, vengono ammesse dalla ragion pratica come postulati aventi tuttavia realtà oggettiva: *l' immortalità dell' anima, la libertà, l' esistenza di Dio.*

E ciò per « *un bisogno fondato su un dovere di fare di qualche cosa (del sommo bene) l' oggetto della volontà* » (Cr. della Rag. Prat. L. II. C. II. § VIII).

Ora, si può domandare, ancora una volta, v' è in questa posizione del pensiero Kantiano contraddizione oppure no?

La risposta a tale quesito deve, in modo speciale, essere data in base alla discussione se si può in maniera certa e precisa ammettere che delle idee, unico oggetto della ragione (in istretto senso), se ne possa e se ne debba affermare la realtà senza tuttavia averne una vera e propria conoscenza; cioè, se, in fondo, possono rimanere teoreticamente inconoscibili, ma praticamente dimostrate e quindi ammesse.

Tali, per l' appunto, sono i termini dell' importante e difficile questione.

Sarà utile fare delle osservazioni preliminari e di carattere generale, che dovranno farci scoprire la via che bisognerà percorrere per giungere ad una soluzione, per quanto si può, sicura e convincente.

Gioverà, prima d' ogni cosa, notare di avere sempre presente che è in ogni caso la ragion pura che legifera: i principi che stanno a suo fondamento, costituendone la natura, devono valere universalmente in tutto il suo uso sia nel campo speculativo sia nel campo pratico. Ed allora se la ragione trova che le idee sono indimostrabili nella loro esistenza, da un punto di vista teoretico, potrebbe dichiararle,

dal punto di vista pratico esistenti — dato che le ha rese inconoscibili — senza intimamente contraddirsi?

Se, per ipotesi, la ragion pratica fosse di natura diversa dalla ragion pura, allora avremmo potuto logicamente accettare senza intrinseca contraddizione che essa possa raggiungere un campo completamente privo di senso ed irraggiungibile per la ragion pura. Ma la ragion pratica è anche ragion pura; essa difatti — si chiama rigorosamente ragion pura pratica, mentre questa si chiama ragion pura speculativa — e lo riconosce lo stesso Kant (1).

Come adunque e con quale diritto logicamente legittimo le idee razionali possono essere riconosciute dalla ragione pratica, quando la ragion pura era impotente ad affermarne sia pure la semplice esistenza o la non esistenza, dato che ragion pura e ragion pratica sono della stessa natura?

Coloro che qui non vedono contraddizioni, non risolvono affatto le difficoltà e limitandosi ad ammettere, come già s'è accennato, che possono nel criticismo Kantiano accettarsi le due affermazioni coerentemente per il differente aspetto con cui vengono considerate le idee, non si chiedono se è precisamente questo aspetto tale da trovare piena e reale giustificazione e da non comportare una incoerenza insolubile; non si rivolgono, in fondo, la domanda come possono coesistere simultaneamente i due risultati.

Non importa, nè potrebbe, rigorosamente, essere sufficiente, l'affermare che — come ad esempio il Boutroux:— « la critique de la raison pratique ne nous dévoile en aucune façon le monde que nous fermait la critique de la raison pure, elle ne nous en donne pas l' intuition, mais elle nous présente comme liés à l'existence du devoir les objets

(1) v. anche qui appresso cap. IV pag.

sur lesquels ne pouvait se prononcer la raison théorique ». (È. Boutroux, Etudes d'hist. de la philos. pag. 365). Gioverà invece vedere se la ragion pratica nello stabilire su qualsiasi fondamento e per qualsiasi via i suoi principi fondamentali, non contrasti con le proposizioni — quali che esse siano — affermate dalla ragione speculativa, proposizioni che devono rimanere ben salde, se si vogliono evitare le aperte contraddizioni. Bisogna, in fondo, insistere su questo punto interessante: se differenza c'è tra ragione pura e ragion pratica è quella della loro diversa applicazione, fondata sulla diversità degli oggetti di cui si occupano, e se pure hanno principi particolari, si riducono tuttavia sostanzialmente ad un unico fondamento.

Concediamo, per un momento, e lasciamo passare come convincente che non vi è contraddizione nell'ammettere che quei problemi, cui deve inevitabilmente imbattersi la ragion pura — la quale non li può risolvere nè in prò nè in contro — trovano ora la loro risoluzione da parte della ragion pratica, per questa considerazione: la via teoretica, per la quale si mette la ragion pura, è una via fallace che non conduce a nessun risultato, ma lascia adito alla ragion pratica. Ed allora benchè, dico, si voglia ammettere che non c'è contraddizione in questo doppio comportarsi della ragion pura, trattandosi di due aspetti diversi, cui si devono considerare le idee, bisognerà pur sempre provare che nell'affermazione dei postulati non vengano meno con l'indirizzo generale del criticismo, anche quei principi che non sono in diretta relazione con le idee, e che la dimostrazione di quelli non sia fatta, per così dire, in barba a questi.

È precisamente questo il punto che deve prendersi in considerazione, e si vedrà nel corso di questo saggio, che non sempre si può scorgere una completa e perfetta coerenza tra

alcuni principi e l' affermazione del soprasensibile, e Kant non pare riesca a sfuggire alle contraddizioni.

*
* *

Giunti a questo pnnto, sarà ancora utile un' altra considerazione.

È risaputo che la celebre Dissertazione inaugurale (del 1770): « *De mundi sensibilis atque intelligibilis forma et principiis* » segna il punto di separazione tra il cosiddetto periodo precritico ed il periodo critico ed appartiene per un verso all'uno, per un conto all'altro dei due periodi fondamentali di tutta l' attività filosofica e letteraria di Kant. Essa è da ritenersi come termine medio, di passaggio, quantunque qualche autore, come il *Windelband*, asserisce che appartenga al primo considerandola come una tappa nello sviluppo del pensiero, del filosofo, (cfr. Windelband - St. della filos. Vol. II), mentre qualche altro autore, come il *Cantoni*, la include nel secondo, giacchè in essa si afferma per la prima volta, oltre ad altri principi che saranno svolti e sviluppati nel criticismo, anche il carattere formale, subiettivo dello spazio e del tempo come precisamente viene trattato nella Estetica trascendentale della Critica della Ragion Pura. (v. Cantoni-Kant, - Vol. I^{0} pag. 122).

Nessuno certamente vorrà qui accusare Kant di essersi contraddetto, perchè, ad esempio, mentre nello scritto del '70 riconosce che si possa avere la conoscenza delle cose in sè mediante l' intelletto nel suo uso reale: *dantur conceptus ipsi vel rerum vel respectuum* » (Diss. § 5 ; cfr. anche § 23), nega poi nella « Critica della ragion pura » tale conoscenza e considera la *cosa in sè* come concetto-limite, di cui nulla si può asserire. Ognuno, invece, si renderà evidentemente

conto del decisivo atteggiamento assunto in seguito da Kant, e converrà che il filosofo estendendo anche all' intelletto lo stesso principio che aveva applicato alla sensibilità — che cioè l' intelletto operi sinteticamente solo rispetto ai fenomeni — ne rimaneva, come conseguenza inevitabile, la inconoscibilità del mondo noumenico.

Dunque non possono essere vedute contraddizioni tra la Dissertazione e la Critica, ma c' è da considerare, per molti rispetti, il passaggio ad una fase successiva di sviluppo.

Se poi è stato detto che la Dissertazione è un ginepraio di contraddizioni che si scorgono a prima vista (v. Cantoni - vol. I pag. 132), è doveroso tuttavia rilevare che altro è fare una simile affermazione, altro è dire che nello scritto Kantiano pullulano una infinità di questioni, dubbi, problemi che, agitati nella stessa poderosa mente del filosofo per un lungo periodo di tempo, lo dovevano condurre ad una insostenibilità di alcune affermazioni che lì vi si contengono e all' impossibilità di mantenere quelle stesse posizioni filosofiche rispetto al problema gnoseologico.

L' unica contraddizione esplicitamente fatta risaltare dal Cantoni tra le molte che egli vede nella Dissertazione del '70 consiste in ciò : Kant, secondo il suo giudizio, dichiarando i concetti di causa, sostanza, esistenza etc., come i fondamentali dell'uso reale dell' intelletto (v. infatti Diss. § 8 ed anche § 23) che da questo vengono applicati sia ai sensibili che agli intelligibili, si contraddice poi apertamente quando asserisce al § 23 che l' uso dell' intelletto rispetto ai sensibili non è che logico (Cantoni, vol. I pag. 155.) Si renda chiaro un po' questo punto : e credo che non sembrerà di allontanarci troppo dal nostro problema.

Nel '70 Kant stabilisce già i principi fondamentali che saranno poi i cardini sostenitori su cui si aggira la grandiosa

costruzione innalzata nella Critica della r. p. La nostra conoscenza che consta di materia e di forma, scaturisce da due fonti principali, la Sensualitas che è *receptivitas* subiecti e la Intelligentia che è la « *facultas* subiecti, per quam, quae in sensus ipsius per qualitatem suam incurrere non possunt, sibi repraesentare valet » (Diss. § 3), cioè sensibilità e intelletto nella Critica della r. p. (v. Logica trasc. intr.). La materia nella sensazione è il dato, la forma è « quod continet rationem *nexus universalis* omnium, quatenus sunt phaenomena (Diss. § 13), cioè l'intuizione pura dello spazio e del tempo.

L'intelletto ha un duplice uso: l'uso reale, di cui già si è accennato, e l'uso logico. Nell'uso logico, comune a tutte le scienze e che si ha quando i concetti « undecumque dati sibi tantum *subordinantur*, inferiores nempe superioribus (notis communibus) et conferuntur inter se secundum principium contradictionis (Diss. § 5), l'intelletto trasforma *l'apparentia* che ci viene dalla mera sensibilità in vera e propria *experientia*, che è cognizione riflessa, costituendo così la scienza (Ab apparentia itaque ad experientiam via non est, nisi per reflexionem secundum usum intellectus logicum (§ 5). I concetti della esperienza vengono detti empirici, gli oggetti fenomeni, le leggi poi della stessa esperienza e in generale d'ogni cognizione sensitiva saranno evidentemente leggi fenomeniche.

Ma vi sono altresì dei principi non empirici — oggetto della metafisica — i quali non derivando dall'esperienza, i concetti non « quaerendi sunt in sensi us, sed in ipsa natura intellectus puri » e, non come innati, ma astraendoli dalle leggi insite alla mente « attendendo ad eius actiones occasione experientiae » (§ 8). Tali sono « possibilitas, existentia, necessitas, substantia, causa etc. cum suis oppositis aut cor-

relatis » (Diss. § 8); ed in essi l' uso dell' intelletto è reale (cfr. § 23).

Kant, insomma, non stabilisce qui una doppia natura dell' intelletto, ma discorre semplicemente del suo uso che è duplice. Evidentemente giacchè l' intelletto porta con sè i già notati concetti non empirici, che costituiscono anzi la sua stessa natura, nell'elaborare poi col suo uso logico in concetti comuni e in leggi generali la conoscenza sensibile, stabilendo, come già s' è detto, l' esperienza e perciò la scienza, opera inconsapevolmente, se si vuole, ma necessariamente con quei concetti puri, i quali così vengono ad essere i presupposti fondamentali d' ogni scienza.

Dove è adunque, qui, la contraddizione che vuol vederci il Cantoni? Non si potrebbe certamente dire che Kant in tutto ciò sia abbastanza lucido, anzi è tutt' altro che chiaro e non appiana tutte le difficoltà che sorgono gravi; e rimarrà prima d' ogni cosa stabilire in una maniera più precisa il rapporto tra i concetti intellettivi che sono in noi e le cose che da noi non dipendono. Nella trattazione e soluzione di questo e di altri problemi Kant faticherà ancora undici anni prima della completa sistemazione della dottrina contenuta nella Critica della r. p.

Tuttavia se vogliamo avvicinarci un po' di più alla distinzione che Kant pone riguardo all' uso dell' intelletto, non vi possiamo trovare quella contraddizione che segnala il Cantoni. Credo che, secondo il nostro semplice parere, l' intimo significato di essa sia che l' intelletto, in quanto si accorge di avere in sè dei principi o concetti che non derivano dall'esperienza, ha un uso reale (e se ne accorge osservando la propria attività in occasione dell'esperienza stessa), il qual uso, si noti, ci dà la conoscenza dei noumeni il cui principio è l'architetto e creatore dell' universo, in quanto poi

costituisce la scienza il suo uso è logico. Col quale, s'è visto, si stabiliscono le relazioni. Dimodochè, data questa interpretazione che ritengo risponda fedelmente al pensiero Kantiano, sfuma la presunta contraddizione. Rimane invece assodato che rispetto ai sensibili l' uso dell' intelletto è esclusivamente logico anche se vi applica i concetti non empirici e ciò anzi avviene necessariamente in quanto li ha in sè. Kant, in altri termini, distingue la ricerca dell' origine e fondamento dei concetti dall' applicazione delle loro connessioni reciproche.

Rimane altresì stabilito che per il pensatore tedesco la scienza è costruzione logica basata sui fenomeni, e non credo che abbia del tutto ragione il Gentile, il quale dice che per Kant, nella Dissertazione, la vera scienza è la metafisica e non l'esperienza (v. introd. alla sua traduz. della Cr. d. r. p.; 1924 pag. VIII). Invero nella Diss. al § 12 si legge: *Sensualium* itaque datur scientia, quamquam, cum sint phaenomena, non datur intellectio realis, sed tantum logica ; ed invece al § 20 « intellectualium non datur (homini) intuitus, sed nonnisi cognitio symbolica » che Kant non ci spiega con precisione che cosa sia, ma non sarà difficile intendere ciò che voleva dire. Delle cose in sè, per noi, non si dà intuizione — questa è solamente possibile per l' intelletto divino — quindi ne abbiamo una cognizione mediante simboli, cioè, in fondo, i noumeni trovano un rispecchiamento nei nostri concetti intellettivi che ce li fanno conoscere e di questo solo bisogna contentarsi. A forza di chiederne a se stesso un solido significato, il filosofo completava le categorie dell' intelletto che si applicano soltanto al mondo fenomenico, e trasportava il noumeno nel regno dell' ignoto.

Altri punti della Dissertazione dovrebbero essere chiariti, ma uscirei fuori dal mio compito.

Ma ancora (per ritornare al nostro problema), se per Kant

del 1770 non vi poteva essere neppure ombra di contraddizione, quando egli affermava la conoscenza delle cose in sè, mediante l' intelletto nel suo uso reale, giacchè aveva fatto differenti di natura tra loro il senso che si limitava alle cose « *ut apparent* », e l' intelletto che penetrava fino al mondo noumenico, come spiegare poi il doppio comportarsi della ragion pura, che da un lato non può raggiungere assolutamente il mondo soprasensibile e dall' altro si giova del noumeno per fondare la moralità e stabilisce i postulati, pur avendo in sè un' unica natura ?

Se le idee valgono per il campo morale (e, come altri ha detto, se valgono e se si riconoscono come esistenti, se ne afferma la conoscenza, contrariamente a quanto ci faceva sapere la ragione speculativa), devono anche valere nel campo speculativo ; ma se si affermano solo come ipotetiche dalla pura ragione, tali saranno anche per la ragion pratica.

E, si dovrà pur sempre considerare, se pure la fede ha bisogno d' essere giustificata per essere ammessa universalmente ed incondizionatamente, essa tuttavia non potrebbe trovare mai piena giustificazione sulla dimostrazione teoretica dell' impossibilità ad affermare il contenuto, tanto più che, questo ultimo risultato sussiste ancora, secondo il criticismo, di fronte alle affermazioni che postula la ragion pratica.

Se è così, allora, il dualismo tra scienza e fede non si concilia per nulla, ma pare si accentui di più.

II

NOUMENO E FENOMENO
L'UOMO NOUMENO E LA LIBERTÀ TRASCENDENTALE

Vi sono delle opinioni inveterate, anche fra gli studiosi che spesse volte riescono a fare velo ad una giusta ed esatta

comprensione degli scritti dei filosofi, onde sono accusati di contraddizione. Noi intendiamo qui combattere una di tali opinioni, abbastanza diffusa.

Le difficoltà cui si va incontro nel considerare il passaggio dalla Critica della ragion pura alla Critica della ragion pratica, ci obbligano, per più rispetti, ad un attento ed accurato esame dei punti essenziali che si sono di già accennati.

Gioverà, tuttavia, dapprima rivolgere l' attenzione su l' importante distinzione di tutti gli oggetti in generale in *fenomeni e noumeni* (1), distinzione che, secondo i critici di Kant, contiene delle insolubili ed inesplicabili contraddizioni.

Già fin dal primo apparire della « Critica della ragion pura », fu rilevato come fosse contradditorio il concetto della *cosa in sè o noumeno*, in quanto con questo si veniva ad ammettere un rapporto di causa rispetto all' oggetto della nostra conoscenza *(fenomeno)* rapporto, invero, valevole unicamente nel campo empirico della esperienza. Ma vediamo se ed in qual senso veramente Kant ammette un tal rapporto fra i due termini.

Il vero significato ed il valore intrinseco della distinzione degli oggetti in fenomeni e noumeni sono resi da Kant nella Critica della Ragion pura nel luogo in cui dice che quando noi denominiamo certi oggetti, come fenomeni, esseri sensibili *(phaenomena)*, distinguiamo il nostro modo di intuirli dalla loro natura in sè; e però noi, per dir così, contrapponiamo ad essi gli oggetti stessi in questa loro natura in sè, (quantunque in essa noi non li intuiamo), i quali oggetti sono oggetti pensati semplicemente dall' intelletto e li chia-

(1) V. KANT — *Critica della Rag. pura. Logica trascendentale* — Cap. III.

miano essere intelligibili *(noumeno)* (1). Ci perdoni qui il lettore se lo invitiamo a rileggere questo passo e se facciamo appello alla sua attenzione: mediti senza preconcetti quanto qui dice Kant e forse egli si formerà una convinzione diversa da quella che comunemente si ha a proposito di alcune contraddizioni fatte notare dai critici nel concetto di noumeno. Bisogna stare in guardia: siamo e dobbiamo, almeno per ora, rimanere nel campo della conoscenza, in genere, in un campo cioè, prettamente speculativo; altra è, come vedremo, la discussione, sempre rispetto al noumeno, dal punto di vista pratico. Kant parla, il lettore si è accorto, di certi oggetti e ad essi non contrappone altri oggetti, bensì i medesimi oggetti considerati sotto un aspetto diverso: questi oggetti considerati sotto un primo aspetto, sono sensibili (fenomeni), sotto un secondo aspetto, sono intelligibili (noumeni).

Ciò sembrerà chiaro ad ognuno. Con tale premessa, incominciamo a discutere brevemente se Kant si sia contraddetto nell' ammettere l' esistenza del noumeno (oggetto inconoscibile), per poi passare alla presunta applicazione della categoria di causalità ad un oggetto non sensibile.

Dato il dualismo tra *materia e forma*, e dimostrato impossibile ed inconcepibile qualsiasi nostro conoscere senza le pure forme soggettive, doveva apparire manifesto che le cose non possono presentarsi a noi come sono in sè stesse, ma esclusivamente per le forme della sensibilità e solamente per queste diventano degli oggetti sensibili e tali rimangono.

Fin qui, adunque, credo niente di male, e Kant per noi, in questo punto, è coerente, perchè c' è una sola legittima affermazione che si potrebbe ammettere stando sempre nell' ambito del Criticismo, e cioè: il fenomeno non è altro che il noumeno che appare solo per noi: Cosí, a parere

(1) v. KANT *Cr. della Rag. Pura*; a pag. 248 della traduz. del Gentile Vol. I.

nostro, lo considera Kant, come si ricava pure dal passo già citato. Il noumeno, in tale significato, intima ed intrinseca essenza del fenomeno, appunto perchè noi siamo irrimediabilmente confinati alla sola realtà fenomenica, ci sfugge e ci sfuggirà per sempre. Esso è, infine, l' eterno inconoscibile.

L' esistenza del noumeno, se si fa questa considerazione non può apparire contradditoria nè inammissibile. La categoria dell' esistenza non si applica al noumeno direttamente; essa è pur sempre applicata al fenomeno, il quale in tanto è fenomeno (in un senso) in quanto è noumeno in un senso diverso, ma non opposto. Il noumeno non è altro che il fenomeno medesimo sotto ben differenti aspetti e con ben diverso significato. Aspetti e significato assolutamente ignoti per noi, non esprimendo esso che l' intima natura o essenza delle cose in sè.

E più di questa affermazione non pare sia lecito, invero, dire nè asserire altro, senza volere cadere in chiare contraddizioni. Ma Kant, dicono i critici della sua filosofia, non contento di avere dichiarato inconoscibile il noumeno, pretende di farne una vera causa del fenomeno; che è già affermare quache cosa di esso ed è quindi contraddirsi apertamente. E tale contraddizione apparirà più manifesta qualora si venga a pensare che il filosofo nell'analitica dimostra, con grande forza di argomentazione, che le categorie dell' intelletto — e la causalità è una categoria — non si riferiscono che ai fenomeni e ad essi soli.

Se Kant veramente — nello spirito della sua filosofia — pensasse così, avrebbero tutte le ragioni i critici; ed invero, il mondo noumenico non si potrebbe, in nessun modo, neppure logicamente, per puri concetti, asserire che sia causa del mondo fenomenico, senza cadere nell' assurdo; e vediamo più

precisamente per quali motivi, mettendoci, per un po', dalla parte dei critici del nostro filosofo.

In primo luogo, perchè nel concetto di causa c'è incluso quello di attività produttrice, e si verrebbe, così, a concepire il noumeno — che sta a sè — quale spontaneità, mentre si era convenuto che su di esso non si sa nulla.

Il principio di causalità, poi, implica successione temporale, ed il noumeno è fuori del tempo, essendo il tempo una forma pura codificatrice del molteplice intuito e rappresentato.

Ed ancora, allorchè noi diciamo « *causa* », pensiamo e ci rifacciamo ad un collegamento necessario (tra fenomeni). Ora un collegamento necessario ed universale (tra fenomeni) — afferma il criticismo — non potendo venire dall' esperienza, deve essere stabilito dal soggetto ed è esclusivamente proprio delle pure forme a priori; sarebbe quindi assurdo stabilire un rapporto qualsiasi tra l'inconoscibile ed il conoscibile, tranne quello espresso dalle due stesse parole, essendo l'uno la negazione dell'altro.

Ma c'è ancora una importante conseguenza che si potrebbe ricavare; cioè, che se noi, per un momento, affermiamo ed ammettiamo che sia legittimo stabilire un rapporto di causalità tra il noumeno e il fenomeno, attribuiremmo al fenomeno una esistenza indipendente da noi stessi. Di fatti concependo il fenomeno di natura diversa dal noumeno per potere ammettere un rapporto di effetto a causa, si viene a dedurre la realtà di quello dall' esistenza di questo. E ciò sta in reciso contrasto con la via per la quale si è messo tutto il criticismo, che ci porta ad ammettere che il fenomeno non può essere determinato da altro che, esclusivamente, dal soggetto conoscente; ed in tanto è fenomeno in quanto sottosta alle condizioni soggettive della conoscenza, senza le quali esso si riduce a zero, trovando solamente in esse valore e

significato. Il fenomeno — lo ripetiamo (e non crediamo di uscire fuori da una esatta interpretazione) non deve concepirsi come qualche cosa di sostanzialmente diverso dal noumeno, anzi l' uno e l' altro devono ammettersi come identici, essendo due aspetti diversi della stessa realtà, dei quali aspetti uno è possibile per noi uomini. È sempre la stessa cosa che « è » e che appare a noi non come essa è. Evidentemente, allora, un rapporto di causalità tra il mondo dei fenomeni e delle cose in sè è un assurdo, non potendo produrre l' *idem*, come effetto sè stesso. Volere asserire un tale rapporto, significherebbe ricadere di bel nuovo in quell' empirismo designato col nome di ingenuo e tanto combattuto dello stesso Kant, giacchè si avrebbe un mondo fenomenico addirittura estraneo a noi, dove le pure forme del soggetto perderebbero significato. Ed invero se il fenomeno deve essere considerato quale un semplice prodotto del noumeno, che cosa ci starebbero a fare le pure forme del soggetto, le quali sono appunto quelle che fanno apparire fenomeno il noumeno?

L' affermazione, in conclusione, di un inconoscibile o noumeno, quale causa del fenomeno, è una manifesta contraddizione, e contrasta apertamente coi principi e coi risultati di tutta la critica. Ma Kant è lontano da tutto ciò e noi riteniamo che, rimanendo fermi nel campo essenzialmente conoscitivo, cioè della Ragion Pura, tale interpretazione della filosofia Kantiana non risponde del tutto allo spirito di questa medesima filosofia. Non credo che ciò sia esagerato. Si potrebbe obiettare che ci sono delle dichiarazioni esplicite e che ci imbattiamo in espressioni come queste: noumeno causa di fenomeno. Ma invero questa interpretazione del rapporto di causa tra noumeno e fenomeno, in senso rigorosamente stretto, poggia su un malinteso. Se, in verità la materia o contenuto

della conoscenza nelle sensazioni, ci è dato, e noi ci comportiamo come recettivi, non è giustificato ritenere che quel contenuto abbia come causa il noumeno (causa intesa nel senso di attività produttrice un effetto separato da essa). Abbiamo dimostrato che noumeno e fenomeno sono due aspetti della medesima realtà; ma se non si vuole ammettere ciò, rimane sempre una altra via per dimostrare che Kant non pensa dal punto di vista della Ragion Pura (nè, invero, lo poteva pensare) un rapporto intrinseco di causalità tra noumeno e fenomeuo. Gli oggetti, dice invece Kant, come cose in sè contengono in sè medesime la ragione della determinazione della facoltà rappresentativa, cioè la ragione dei fenomeni: potremmo forse anche dire che il noumeno contiene in sè le cause del fenomeno, ma badiamo a non cadere nel malinteso. Già il Riehl distingue nettamente tra ragione e causa in fatto di noumeni. Il noumeno, a rigore, è ragione di fenomeno e non causa quantunque qualche autore (1) lo confuta, senza saldo fondamento. Quella distinzione, a parere nostro, non è vero che non serve a nulla, giova a togliere un malinteso radicato. L' esistenza del fenomeno rimanda al noumeno, senza che questo sia causa produttrice, nel vero senso della parola, del fenomeno. La contraddizione fatta risaltare dai critici di Kant si baserebbe, per conto nostro, su una inesatta interpretazione di una parola che il filosofo intende diversamente dai suoi interpreti, Lo spirito della filosofia Kantiana qui è tutt' altro. Adoperiamo una esemplificazione che per noi rende chiara la questione: v' è un bel quadro artistico, esso è chiuso dentro una stanza al buio; ebbene lo volete ammirare e voi lo esponete allora alla luce; voi potete ben dire: la luce è veramente la causa perchè il

(1) v. Höffding, *St. della filosofia mod.*, vol. II, pag. 551.

quadro mi appaia nella sua bellezza: la luce è causa del quadro (nella sua visibilità); ma non intendereste dire con questa frase che è la luce che abbia prodotto, cioè, fatto quel quadro!

Parimenti io posso ben dire: il noumeno è la causa perchè mi appaia il fenomeno; il noumeno è causa di fenomeno (nella sua conformità alla nostra natura sensibile). E con ciò non si è inteso stabilire un vero rapporto di causalità.

Tuttavia l' intromissione della distinzione di tutti gli oggetti in fenomeni ed in noumeni, per le conseguenze che porta, e che vedremo fra poco in questo e negli altri capitoli — benchè quella distinzione abbia una grande importanza — minaccia in buona parte lo stesso criticismo.

Si è discusso, e si può tuttavia discutere, se per Kant il noumeno sia uno solo o se vi siano molteplici noumeni.

L'HERBART protendeva verso quest' ultima interpretazione, ma il TOCCO, contro l' HERBART, afferma che il noumeno è uno solo ed è, cioè, l' inconoscibile (v. F. Tocco, Studi Kantiani, pag. 140). In tal senso, si potrà essere d' accordo col Tocco, ma non è detto che da quanto dice Kant, non si possa ricavare, come conseguenza, la molteplicità dei noumeni — i quali hanno tra loro di comune soltanto l' inconoscibilità rispetto a noi — senza tuttavia spingere tale conseguenza, coll' Herbart, fino allo stesso Kant, che pare nelle sue opere non approfondire di più la questione. Orbene, sia che noi consideriamo — arbitrariamente però — il fenomeno come prodotto del noumeno, sia che lo consideriamo quale riflesso, per così dire, di una realtà in sè, data l' originaria soggettività delle pure forme — che sono sempre *quelle* — e data la molteplicità dei fenomeni, ne deriva conseguentemente che vi sono tanti noumeni quanti fenomeni. Si può per altro dire che il noumeno sia unico, senza essere tuttavia uno. Il nou-

meno a cui rimanda il mero fenomeno ed il noumeno che sta a fondamento del soggetto (chè anche questo è un x) è unico, gnoseologicamente; è unico cioè rispetto all' inconoscibile; ma secondo noi, non è uno rispetto alla variabilità dei fenomeni (si noti la frase, il mondo dei noumeni). Ma si può fare ancora qualche considerazione. Se noi ci rifacciamo a pensare un fenomeno qualsiasi, dobbiamo poter pensare un noumeno che ad esso stia a fondamento; ora se dico fenomeno x causa di fenomeno y devo pure ammettere che il rapporto che passa tra il noumeno corrispondente al fenomeno x e il noumeno corrispondente al fenomeno y sia lo stesso di quello stabilito tra i due fenomeni.

Cioè, è la categoria di causa che qui, per incidens, deve essere applicata, nè è difficile dimostrare che si possono applicare parimenti tutte le altre categorie, e ciò, evidentemente in pieno e reciso contrasto coi principi fondamentali del criticismo Kantiano: questa è la prima conseguenza contradditoria che se ne ricava dalla posizione del noumeno. Nè si può dire che questa conseguenza non sia legittima, giacchè accanto ad una serie causale fenomenica se ne delinea per necessità di cose una noumenica, in quanto ogni fenomeno rimanda ad un noumeno corrispondente. In altri termini ancora, se è lecito, (senza però volere qui stabilire un vero e proprio paragone — che non è il caso —) potremmo quasi dire che il mondo fenomenico di Kant sta al mondo noumenico come il mondo delle copie di Platone sta al mondo delle pure idee, con la differenza che per il filosofo ateniese il mondo delle copie non dipende da noi direttamente, ma tutti e due i pensatori rimandano ad una realtà che è ignota assolutamente per noi e per la quale sarebbe necessaria un'intuizione intellettuale, impossibile da un punto di vista umano.

Ma per verità si deve aggiungere che Kant parla, sopratutto nella seconda e terza Critica, come se davvero conoscesse la natura del noumeno, il quale rappresenta in tutto il criticismo il posto di soccorso, per così dire, cui ricorre il filosofo ogni qualvolta che, trovandosi in situazione forse abbastanza imbarazzante, vuole a qualunque costo trovare una soluzione non problematica, ma certa, la quale parimenti diviene incomprensibile, data la natura asssolutamente inconoscibile del mondo noumenico.

Se il noumeno, insomma, è un' ancora di salvezza, se pure non è un concetto contradditorio esso è però, per le conseguenze che se ne ricavano, il tarlo roditore di buona parte essenziale della filosofia Kantiana.

*
* *

Quella distinzione degli oggetti in generale in *noumeni* e *fenomeni*, ha nel criticismo una decisiva efficacia per l'applicazione pratica, per la risoluzione, cioè, di quei problemi che nascono nel seno stesso della Ragion Pura quando questa per una profonda esigenza tende verso il trascendente. Quella distinzione rende possibile la libertà morale come esplicazione di una buona volontà e rappresenta l' ancora di salvezza alla quale il grande pensatore poteva appigliarsi nel giustificare la stessa moralità e nel tentare di dare un fondamento saldo ed inconcusso all' imperativo categorico, che la volontà libera deve imporre a sè stessa, come suprema legge del dovere.

Kant dimostra che la legge morale nella sua più genuina espressione e valutazione non è da ricercarsi se non in una filosofia pura. E la ricerca e la determinazione del principio supremo della moralità deve essere fatta indipendentemente

da ogni e qualsiasi elemento empirico: l'etica, la quale è una metafisica dei costumi, non può avere nè trovare un fondamento teologico nè un fondamento psicologico. Essa non può essere che una dottrina indipendente e senza nessun addentellato.

In vero non si può nulla pensare che *sia incondizionatamente buono fuorchè un buona volontà.* La quale buona volontà è la sola base della moralità delle nostre azioni, e però dell'etica.

La sublimità della legge morale deriva dal fatto che, sgombra da ogni e qualsiasi impulso, è intimamente interiore a noi, e noi le dobbiamo piena osservanza, non in vista di un bene esteriore (chè avremmo una *morale eteronoma*), ma per sè stessa (*moralità autonoma che è l'unica possibile morale).* Non basta, perchè le nostre azioni abbiano intrinseco valore etico, che siano conformi al dovere, ma devono essere compiute solamente *per dovere*: l'effetto o il risultato che potrebbe derivare non contano.

Il dovere è la necessità di compiere un' azione per rispetto alla legge, persino con danno di tutte le nostre inclinazioni. Ma, si chiede Kant, quale può essere questa legge, la cui rapprentazione deve determinare la volontà, affinchè questa possa assolutamente ed incondizionatamente chiamarsi buona? Tale legge non può consistere che in un principio puramente formale: « *opera in modo che la massima della tua volontà, possa sempre valere in ogni tempo come principio di una legislazione universale* » Ed è in ciò precisamente che risiede la autonomia della volontà, la quale ha la proprietà di essere legge a se stessa, indipendentemente da ogni qualità degli oggetti del dovere: agire secondo quel supremo principio, significa che la volontà non può mai trovarsi in contraddizione con se medesima. Ed ancora, il fine di un'azione

non può essere estraneo alla natura umana, ma ne è intimo, sicchè ogni essere ragionevole, avente se stesso come fine e non puramente come mezzo, deve potersi considerare ad un tempo come universalmente legislatore.

Ora l'esperienza, che è sempre condizionata, non può mai fondare una legge generale incondizionata, dimodocchè la semplice forma della legge non può essere rappresentata e stabilita se non dalla pura ragione, e quindi non può essere oggetto dei sensi. Come tale, adunque, non appartiene neppure al mondo fenomenico: il motivo determinante della volontà, dice quasi con le stesse parole Kant, si distingue da tutti i motivi che determinano gli eventi naturali secondo la legge di causalità, dalla quale la volontà deve considerarsi come affatto indipendente. Ma una siffatta indipendenza si chiama *libertà*, nel senso più ristretto, cioè nel senso trascendentale, e una volontà che ha per legge determinante la semplice forma legislativa assoluta, è una volontà libera. (v. Critica della ragion pratica § 5).

Così questa libertà in senso morale, è *libertà trascendentale*, la quale deve essere concepita come indipendenza da ogni elemento empirico e quindi dalla natura in genere e deve essere fondata sul mondo noumenico. Proprio in quel mondo che si pretendeva sfuggire assolutamente a qualsiasi pretenziosa e vana investigazione!

Kant ha salvata la morale, l' ha reso pura nel suo principio ed indipendente da tutto, ma non ha dato, in verità, prova di perfetta coerenza di pensiero.

La storia dell' etica formale, col grande pensatore di Koenigsberg, raggiunge la più alta vetta che mai si sia raggiunta, nel campo dell' ideale umano: il sublime concetto del dovere, sentito ed instaurato, come fondamento di tutta la vita morale di ogni essere ragionevole, dal genio del filosofo,

è quanto di più nobile ed elevato si sia pensato: « *questa voce intima che è in noi, riempie di meraviglia al pari del cielo stellato che è al disopra di noi* ».

Ma Kant, tutto assorto nella sua grande concezione e valutazione della moralità, perde di vista e non si accorge che quel supremo principio universale del dovere, ed il presupposto della stessa vita morale, cioè la libertà, come viene da lui intesa, si riduceva, ad un formalismo astratto inesplicabile ed in aperto contrasto coi principi stabiliti dalla sua filosofia teoretica. Così si avrebbe questa curiosa posizione di pensiero: la legge morale basata sull'assolutamente inconoscibile!

Impossibilitata, invero, a dare un puro principio pratico, a spiegare l' imperativo categorico, appariva la mera sensibilità, ed anche il complesso delle nostre azioni non pareva al filosofo adatto a fornire una norma universale di condotta; ed ecco allora che viene a sorreggere il fondamento della pura moralità, il concetto dell' uomo - noumeno. La moralità pura, che è l' imperativo categorico, che deve regolare e determinare le nostre azioni per renderle veramente buone, è libera e sgombra da qualsiasi scoria empirica od impulsiva che potrebbe intracciarla, giacchè scaturisce dall' intimo essere dell' uomo come noumeno, come cosa in sè, non dall' uomo come appartenente al mondo fenomenico. Ma così argomentando, si incappa in gravi difficoltà e si dimentica facilmente che il noumeno è per noi un frutto proibito.

Sforziamoci di intendere tali difficoltà avvicinandoci ancora di più al pensiero Kantiano.

Orbene, il filosofo tedesco distingue — come aveva fatto del resto Locke — un senso interno da un senso esterno: ora, egli dice, tutto ciò che è rappresentato per mezzo di un senso, è perciò stesso sempre fenomeno, ed il soggetto, l' Io,

cioè, essendo oggetto del senso interno, non potrebbe essere rappresentato per esso se non come fenomeno e non mai come è in sè stesso; la coscienza di sè stesso, ossia l' apperczione è una semplice rappresentazione dell' Io. Lo spirito intuisce sè stesso come viene modificato: potrebbe cogliersi « come esso è », qualora potesse disporre di una intuizione che sia assoluta spontaneità, cioè, come Kant suole dire, di una intuizione intellettuale (v. Critica della Ragion Pura, 2ª ediz. § 8, II; cfr. anche 1ª ediz. § 25). Quindi — stando così le cose — l' uomo quale noumeno è a sè stesso inconoscibile in ogni senso; ed è umanamente impossibile scoprire se e quali principi in esso vi siano. Niente che ad esso si riferisca — se pure veramente si può dire che alcunchè vi si riferisca — potrebbe essere scorto anche dalla più profonda e sottile indagine sia teoretica che pratica.

Or dunque, come si può affermare, dopo tali legittime considerazioni, che la moralità, la libertà, se vuole essere saldamente costruita, deve essere riportata all'uomo - noumeno, quando già si era detto che è impossibile sapere che cosa sia questo noumeno, pure ritenendolo esistente?

Se il mondo noumenico è inconoscibile, non si può fare evidentemente di esso il mondo della libertà, della moralità. Come si potrebbe evitare l'aperta contraddizione? Quale giustificazione si potrebbe prospettare in favore di Kant, ricavandola dal seno stesso dei suoi pensieri?

Kant, si potrebbe forse dire, dichiara apertamente che è addirittura inesplicabile la stessa legge morale, afferma cioè che non si riesce ad intendere come la ragion pura divenga pratica (v. Fondaz. della metafis. dei costumi; cap. III, 5 e altrove). Se la ragione tentasse di spiegare ciò, oltrepasserebbe ogni suo limite.

La libertà è una pura idea, la cui realtà oggettiva non

può essere provata secondo le leggi di natura nè dall' esperienza. Essa, al pari delle altre idee, non è costitutiva del reale, ma è specificamente regolativa del nostro operare. Essa vale soltanto come necessario presupposto di una pura e semplice volontà. Ma, qui, bisognerà dire — come bene ha detto altri — che il concetto che Kant ci dà della forma della morale è in piena contraddizione col concetto della forma in genere stabilito nella prima Critica: infatti le forme, benchè non ne derivino, vengono tratte coll' analisi dell' esperienza e a questa, perchè sia possibile, devono andare congiunte. Kant non intende fondare per la Ragion pratica un nuovo concetto della forma e pone il principio della morale nel mondo intelligibile; lo pone assolutamente a solo, distaccandolo dalle nostre azioni e dichiara poi che è impossibile rendersene ragione. Così facendo, il filosofo non fa che metterci in una mal fida posizione. Il dovere, sì, ci prova la libertà. Ma il concetto di libertà trascendentale, come causalità intelligibile delle nostre azioni, è del tutto insostenibile. In primo luogo, il concetto di libertà trascendentale è una contraddizione, perchè, a prescindere pure che per trascendentale Kant intende una specie di conoscenza, e della libertà non possiamo avere conoscenza (1), il ragionamento e la giustificazione del pensatore, che fonda la libertà morale dell' uomo sulla natura di esso quale noumeno, potrebbe accettarsi qualora di un *quid* qualunque, dall'essere di fatto noumeno, ne conseguisse e ne importasse necessariamente l' essere libero; altrimenti non lo potremmo dire nè libero nè non libero.

Si dovrebbe, in altri termini, potere stabilire con piena e perfetta sicurezza questa equazione: essere noumeno = essere

---

(1) Ma ciò forse possiamo ritenerlo giustificato per il vario significato della parola.

libero. Una simile affermazione per verità, anche secondo il Kantismo, è per tutti i rispetti arbitraria, data l'impossibilità di una spiegazione, giacchè noumeno è solamente uguale ad inconoscibile. Ma, si tornerà a ripetere, la libertà, è un presupposto, un postulato necessario della moralità delle nostre azioni. Si è perfettamente d' accordo su di ciò, ma, come si chiarirà meglio più innanzi, non è detto tuttavia che essa debba o possa logicamente riferirsi all' uomo come noumeno, di cui non sappiamo nulla.

A volere ammettere la libertà trascendentale, questa è ancora inconcepibile e vuota di senso, in quanto essa esistente supertemporalmente , dovrebbe determinare le nostre azioni che sono nel tempo. Essa a rigore non può concepirsi quale causalità, giacchè, la causa, come già si è visto — categoria riferentesi al mondo fenomenico — è solamente possibile per una relazione temporale. Nè, con tali premesse, ci pare possa essere giustificata la via di uscita che ci dà Kant per scansare la contraddizione di una libertà trascendentale: la libertà non dovrebbe sottostare a determinazioni di tempo, non dovrebbe essere considerata fenomeno, ma cosa in sè ed i suoi effetti soltanto fenomeni (cfr. i Proleg. § 53).

Nè è giustificata la distinzione fatta dal filosofo, a proposito di diversità di causa: c' è una origine razionale che contempla esclusivamente l' esistenza dell' effetto e non altro, c' è una origine temporale che riguarda soltanto il divenire (nell' ordine fenomenico) (1). Una tale distinzione non è per nulla utile, e forse priva di senso.

Il problema, di cui ci occupiamo, merita di essere ancora chiarito e veduto più da vicino ed il lettore ci scuserà se noi ritorniamo ad insistere qui appresso.

---

(1) Cfr. ad es. Kant — La Religione nei limiti della pura ragione — parte I.a n. IV.

III.

LIBERTÀ MORALE E CAUSALITÀ NATURALE

La giustificazione, del nuovo concetto etico scoperto ed affermato da Kant, fa nascere delle complesse domande che vogliono una esauriente risposta.

Se per Kant, la moralità nella sua essenza si riduce ad un principio puramente formale ed è solamente possibile, perchè è da considerarsi libera causalità intelligibile; se è precisamente tale causalità libera che determina le nostre azioni, l'uomo allora per la purezza e per l'apriorità di tale principio supremo, non potrebbe che fare esclusivamente il bene? Se l'imperativo categorico è incondizionato, se è una legge assoluta e necessaria che la volontà legislatrice impone a se stessa, legge che non può in nessun modo subire influssi esteriori dipendenti dal volere conseguire la felicità, nè sottostare ad impulsi sensitivi, tutte le azioni dell'uomo non dovranno essere che semplicemente buone e tali giudicate? La libertà non sarà, senz' altro, che una legge necessaria la quale comanda e vuole nulla fuori che il bene? Non c'è, insomma, posto per la responsabilità delle azioni umane? Non ha dunque significato la lotta tenace che gli uomini intraprendono nella vita per il dominio di sè medesimi? Kant orbene intenderebbe dare a queste domande una completa risposta in conformità ai principi della sua filosofia. L'uomo appartiene a due mondi. Ecco trovato il nodo da sciogliere della questione. Come membro del mondo intelligibile, egli riconosce che le sue azioni sono volute in accordo all' autonomia della volontà e perciò si sente libero nel determinarsi; come membro del mondo sensibile, egli si accorge di essere

sottomesso alle leggi della natura. Ma se è così, a noi pare l'uomo subisca il giuoco di due forze, l'una all'altra contraria, di cui soltanto la prima, la pura legge formale del dovere, si può dire appartenga alla sua più intima essenza. Ed invero donde deriverebbe il male? (1)

Le azioni che noi compiamo, le azioni della nostra vita morale, vengono ad essere così, nello stesso tempo, libere e necessitate; libere in principio e come necessarie presupposto di moralità; necessitate rispetto alle condizioni sensibili. L' uomo noumeno e l'uomo appartenente al mondo fenomenico, si trovano l' uno contro l' altro in perpetuo contrasto.

Or bene non c' è in siffatta teoria piena contraddizione?

Il grande pensatore di Koenigsberg si trova dinnanzi a due concezioni che si presentano egualmente formidabili alla sua poderosa mente, e l'una antitetica all' altra; il mondo della pura necessità fisica e del concatenamento causale gli si eleva accanto come una muraglia imponente, ed il mondo della pura libertà morale vuole la sua piena giustificazione alla sua volta. Kant, possiamo dire, ne vuole superare l' antitesi per una via di mezzo che faccia di velo ed escluda tutte le presunte contraddizioni.

---

(1) Se noi, dice Kant (La Relig. nei limiti della p. rag.-l. c.), ricerchiamo la origine del male, intendiamo por mente al male reale di azioni date, e considerare, in definitiva, il male nella sua possibilità intrinseca. L'origine del male che è origine razionale è il peccato (trasgressione della legge morale concepita come precetto divino). È dovere dell'uomo progredire nel bene: per conseguenza deve potere agire moralmente, e se non lo fa è colpevole; egli è imputabile delle sue azioni, perchè, dotato della sua disposizione naturale al bene (inseparabile della libertà), passa dallo stato di innocenza al male. Ma come? Veramente è convinzione di Kant che noi non possiamo trovare principio comprensibile che ci faccia vedere donde possa venire il male morale; l'uomo cade nel male perchè si fa trascinare (dallo spirito tentatore). La moralità è per Kant possibile appunto per la distinzione dei fenomeni e dei noumeni.

Ed egli già trova, come si è detto, il concetto dell' uomo-noumeno, che dovrà toglierlo da qualsiasi imbarazzo. Ora, dice il filosofo, il concetto di causalità, come necessità naturale, non appartiene che all'esistenza delle cose in quanto può essere determinata nel tempo. Per quello che riguarda poi, le nostre azioni, in quanto appartengono alle proprie determinazioni nel tempo, non si riferiscono che all' uomo agente come fenomeno ; altrimenti non potrebbe essere salvata la libertà, e noi saremmo delle marionette messe in movimento dal Supremo Creatore delle cose. Ma d'altra parte il soggetto, avendo coscienza di sè stesso come di una cosa in sè (dichiarazione forse inaccettabile ed in piena contraddizione col principio dell' uomo-noumeno inconoscibile), considera la propria esistenza come non sottomessa alle condizioni del tempo e ritiene come possibile determinarsi da sè medesimo, solamente mediante leggi che si impone colla sua pura ragione pratica. Egli è adunque libero in modo trascendentale, supertem-poralmente. Ed ecco così la antinomia della pura ragione speculativa tra la necessità causale e la causalità libera che quella ragione era impotente a risolvere, viene risoluta dalla ragion pratica.

Ora, quanto sia strana ed artificiosa questa doppia causalità delle nostre azioni morali, si potrà benissimo convenire col PAULSEN (1). E già s' è visto, come sia poco attendibile il concetto della libertà trascendentale trasportata nel mondo noumenico. Invero, reso puramente formale il principio supremo della moralità, fatto indipendente da qualsiasi relazione temporale, si può chiedere — come altri ha chiesto — a che cosa esso viene a ridursi indipendentemente dalle nostre azioni. Sopprimiamo, osserva il BARNI,

---

(1) v. PAULSEN, *Kant*, pag. 240 e segg.

gli agenti morali, i loro rapporti, le azioni, che cosa diviene la legge morale? (cfr. J. Barni, in « Dict. des sc. philos. del Franck », pag. 876 col. 2ª).

Ci piace, per confutare quanto Kant dice, riferire quello che il nostro GALLUPPI con vero acume pensava a tal proposito più di un secolo addietro. Se le cause sensibili sono sufficienti a porre l'atto della volontà, sarà anche necessario in rapporto a queste cause, cioè, vale quanto dire che esso deve accadere; ed in conseguenza, essendo la causa intelligibile impotente a non farlo accadere, rispetto a questa causa, esso atto del volere non sarà libero. E se si volesse ammettere che la causalità libera potrebbe non farlo accadere, malgrado le cause sensibili, in tal caso, queste cause non rendono l'atto necessario. Infine, se tali cause sensibili sono insufficienti a porre l'atto della volontà, un tale atto sarà libero in rapporto a quelle cause. Non si può adunque dire che una stessa azione sia libera e necessaria, anche sotto diverso rapporto. L'autore del criticismo sembra risolvere la prima antinomia dinamica con una contraddizione (1).

*
* *

Da quanto pertanto, si è detto può sembrare convenientemente dimostrata la inconciliabilità dei due termini, libero e necessitato, in una stessa azione morale; ma perchè possono presentarsi delle forti obbiezioni, valendosi anche di quanto dice lo stesso Kant (che vide chiaramente le difficoltà cui si andava incontro e che cercò di disarmare le possibili osservazioni a quella parte essenziale di tutta la sua filosofia critica) converrà tuttavia gettare uno sguardo più addentro su una

(1) v. GALLUPPI, *Saggio Filosofico*, t. V, pag. 220-221.

più completa e piena giustificazione che il medesimo pensatore stabilisce nel rendere concepibile e certa la possibilità dell' essere determinato e libero nel contempo. Invero — così ragiona a un dipresso il filosofo di Koenigsberg (1) — se i moventi essenziali delle nostre determinazioni morali si trovano ad avere esclusivamente il principio della loro esistenza nel tempo, ne risulta di conseguenza che ogni nostra azione la quale avviene in un determinato momento è condizionata necessariamente da ciò che fu nel tempo precedente ad essa; e siccome il tempo passato « *non è più in nostro potere* », ogni azione che noi facciamo viene ad essere determinata da motivi sui quali non abbiamo neppure una minima diretta influenza. Così nel momento che agiamo, non saremmo mai liberi in quanto, passando da condizione prossima a condizione sempre precedente, viene esclusa una libertà in senso assoluto, cioè trascendentale, la quale deve essere concepita, dovendo essere a priori, come indipendente da qualsiasi elemento empirico determinante. E non rimarrebbe che una semplice e mera necessità naturale, anche se si ammettessero le determinazioni della volontà come inerenti alla nostra stessa esistenza e non fossero affatto fuori di noi, giacchè, pure in questo caso, si tratterebbe sempre di agire mediante ciò che nel momento in cui agiamo « *non è più in nostro potere* », appartenendo pure ad un tempo trascorso. Epperò se si vuole salvare la libertà, non rimane altra via, come già è stato detto, che attribuire la causalità secondo la libertà all' essere morale, considerato come cosa in sè, conservando pur sempre il diritto, al meccanismo della necessità naturale, di retrocedere all' infinito dal condizionato alla condizione, nel campo puramente fenomenico.

---

(1) Cfr. Critica della ragion pratica — L. I. cap. III. — Dilucidaz. Critica...

Orbene, è possibile, osserva ancora Kant, concepire la cosa in sè come causa, non implicando nessuna intriseca contraddizione, per l' applicazione pratica, il concetto di una « *causa noumenon* ».

Il concetto di causa, come del resto di tutte le altre categorie, potremmo considerarlo, per così dire, isolato, a sè. Nella « *Critica della ragion pura* » — lo avverte il filosofo ora, nella seconda « *Critica* » — è stato accertato e bene dimostrato come il concetto di causa derivi intieramente dallo intelletto puro ed è indipendente, per la sua origine, da tutte le condizioni sensibili ed è stato altresì accertato come precisamente per esso è possibile conoscere una concatenazione necessaria tra i fenomeni. Così, essendo esso concetto di causa assolutamente puro e a priori, può senza dubbio essere applicato a cose come puri enti dell' intelletto (cfr. Cr. Rag. Prat. lib. I. cap. I.), e benchè sia un concetto vuoto, mancando di una intuizione sensibile, la sola conveniente, esso rimane pur sempre possibile.

Ora, a leggere e a meditare quelle pagine della « Critica della ragion pratica », attraverso a continue ripetizioni, a un continuo ritornare sullo stesso pensiero, si potrebbe scorgere (chè tale ne è infatti l' impressione) come la mente di Kant si affatichi invano per trovare una via d' uscita che possa risolvere il problema, tentando d' ogni lato e con ogni mezzo sfuggire a qualsiasi accusa di contraddizione.

Orbene, pure ammesso che il concetto di una causalità empiricamente incondizionata, che come tale, è affatto vuoto e privo di senso e di valore, sia possibile a pensarsi, non ne consegue che esso sia reale — e Kant stesso, in fondo, doveva convenire su ciò. Ma, si potrebbe dire, esso trova nella legge morale e quindi nel rapporto pratico un significato esclusivo, tanto più che — sono press' a poco le stesse

parole del filosofo tedesco — rimane assodato come ogni essere razionale attribuisce a sè stesso, in quanto causa indipendente da ogni sensibilità, la causalità di quei fenomeni che da lui derivano, cioè, delle azioni morali.

Ma, come tale attribuzione possa essere possibile Kant non ci dice altrimenti e si potrebbe qui a tal proposito esclamare col RUYSSEN: « On éprouve un véritable dépit à noter que l' auteur de la Critique, par endroits si prodigue d' éclaircissements a ramassé dans le raccourci d' une page l' essentiel de cette théorie de la liberté. Et cette page est loin d' être claire! » (Ruyssen — Kant — pag. 204).

Non si trattava invero di assodare, precisamente, la validità della legge morale col cominciare a provare la libertà?

La quistione posta già fin dalla « Fondazione della Metafisica dei costumi », e che doveva essere risoluta, non era che questa: « *come la legge morale, sotto la forma dell'incondizionato imperativo categorico, è possibile* ».

E la risposta voluta viene formulata in questi termini: « l' imperativo categorico, e quindi la legge morale, è possibile perchè l' idea della libertà — che è la chiave di volta dell' intero edificio di un sistema della ragion pura, sia pratica che speculativa — fa dell' io un membro del mondo intelliggibile » (cfr. Fondazione Metafisica dei cost. cap. III. specie n. 4).

In conclusione, come possa essere concepibile tutto questo, il filosofo non lo dichiara, anzi aggiunge che nessuna ragione umana riuscirà mai a comprendere come sia possibile il presupposto della libertà, che bisogna tuttavia necessariamente ammettere, come postulato fondamentale della ragion pratica; in altri termini, pare che il fondatore del Criticismo ci ammonisca dicendoci: la cosa è così come ve la dico io, ma nè per me, nè per voi c' è da capirne alcunchè.

Ma, a volere, in verità, stare a quanto afferma Kant, cadiamo in un circolo che potrebbe anche essere vizioso, giacchè verremo ad essere rimandati da un termine che bisogna spiegare e giustificare all' altro, che, alla sua volta, deve provare la sua validità dal primo. Si passa, a nostro avviso, dalla libertà trascendentale alla legge morale incondizionata, e da questa a quella, senza, in definitiva, riuscire a spiegare nè l' una nè l' altra e ad affermare chiaramente ed indiscutibilmente come siano possibili.

L' unica luce, che qui potrebbe diradare un poco le oscurità di questa teoria, e che potrebbe essere proiettata in difesa di Kant, forse non del tutto a torto, può scorgersi in una nota nella prefazione della Critica della ragion pratica, che suona precisamente così: « *la libertà è senza dubbio la " ratio essendi „ della legge morale, ma la legge morale è la " ratio cognoscendi „ della libertà* ».

Orbene, la distinzione è profonda e degna di Kant, e pare metterci in serio imbarazzo, ma con ciò non si tolgono affatto le difficoltà. Si tratta, a non volere essere dommatici, di spiegare per l' appunto quella proposizione, e si badi bene, per una libertà, la quale pretende essere trascendentale! Il fondamento reale della legge morale è precisamente la libertà e l' una e l' altra s' implicano a vicenda, nel senso che dimostrata l' una, si dimostra perciò stesso l' altra, e, su tal punto, invero, non ci può essere controversia. E però una delle due converrà che si spieghi e non la prima in funzione della seconda, e, poi viceversa; mentre d' altronde è assai discutibile, come già si è visto, che si tratti precisamente di una libertà trascendentale assolutamente pura. E si potrebbe ancora chiedere: quale è, invero, la « *ratio essendi* » della libertà? Certamente, non si dirà: la legge morale, ma forse, si risponderà: l' io noumeno è la ragione d' essere della libertà.

Ma con qual diritto si può affermare questa proposizione? Rimane sempre inconcepibile, come una causalità noumenica, possa agire sul mondo dei fenomeni (delle nostre azioni), mancando ogni relazione di tempo: il fenomeno, intanto è tale in quanto sta in diretto rapporto col nostro potere conoscitivo (anche se si tratta di un fatto essenzialmente morale), senza il cui rapporto formale, esso è nullo; e già si è detto più sopra, come sia assurdo e contraddittorio, coi principi fondamentali del criticismo, affermare che il noumeno possa produrre dei fenomeni, e che si possa pensare un rapporto di causalità.

E se poi si viene a dire, che, senza l' io intelliggibile, non ci potrà più essere luogo per la possibilità della libertà siamo sempre autorizzati a domandare chi ce ne assicura; e rispondendo che la conferma e la validità di ciò, si trova nell' imperativo categorico, eccoci di bel nuovo al punto di partenza, senza potere uscire da quel circolo cui si è accennato.

Dichiarata, da una parte, incomprensibile la libertà trascendentale, per la quale solamente può trovare piena giustificazione la possibilità dell' esistenza dell' incondizionato imperativo categorico, non si riesce neppure a spiegare, credo, la legge morale, nella sua fondamentale essenza.

Ma c' è forse anche di più.

Kant prospetta una grave difficoltà, che da sè sola, egli dice, nonostante quanto si è stabilito dalla sua filosofia, potrebbe distruggere tutto l' edificio morale, innalzato, con tanta cura, sul concetto della libertà e della legge assoluta; e tale difficoltà, in breve, consiste in ciò: appena si ammette che Dio, come Essenza Prima universale, è anche la causa dell' esistenza della sostanza, anche l' io - noumeno, come creazione della Divinità, viene ad essere determinato dalla causa-

lità dell' essere supremo. — « L' uomo sarebbe una marionetta, un automa di Vaucanson, fabbricato e caricato dal maestro supremo di tutte le opere d' arte » — ed in quest' uomo « la coscienza della sua spontaneità, se venisse ritenuta per libertà, sarebbe una semplice illusione ».

Ebbene, osserva sempre Kant, possiamo dire che la Critica ha già preparato la soluzione completa e soddisfacente a tale difficoltà. Invero, dimostrata ed ammessa l' idealità del tempo — così ribatte il filosofo risolvendo la difficile questione — e non fatta appartenere alla essenza reale della cosa in sè; privato del tutto il concetto della Divinità d' ogni elemento sensibile e posto senz' altro al di là del tempo e dello spazio (che sono nostre soggettivazioni), rendendolo in tal modo puro, sarebbe contraddittorio ed assurdo parimenti volere sostenere : « che Dio è creatore di fenomeni... e causa delle azioni nel mondo sensibile..., benchè egli sia causa degli esseri agenti come noumeni ».

Ma se ciò si deve ammettere, perchè non dichiara Kant che è anche assurdo e contraddittorio ammettere che l' io noumeno — che come tale, è appunto fuori d' ogni determinazione del tempo — abbia la capacità di determinare assolutamente, dal punto di vista di una libertà trascendentale, altrettanto assurda e contraddittoria, le nostre azioni morali che sono pur sempre fenomeni ed hanno la loro ragion d' essere nel tempo ?

IV.

SVALUTAZIONE DELLA PSICOLOGIA RAZIONALE E L' IMMORTALITÀ DELL' ANIMA COME POSTULATO DELLA RAGION PRATICA

Il grande pensatore tedesco, nel suo gigantesco sforzo a presentarci da un punto di vista assoluto — trascendentale — una valutazione del mondo morale tale da potere costituire l'unico modo possibile di uno ideale concezione della vita, à finito col renderne inconcepibile le basi essenziali, per essersi voluto librare in un campo forse fin troppo libero da qualsiasi influenza psicologica, effettuando in ultima analisi, un vano arbitrario abisso dualistico tra l' etica e la psicologia.

Così avviene che nello stabilire la trama di una filosofia morale formalistica e assolutamente pura e nel tesserne le fila, Kant inciampa in incoerenze, se non in vere contraddizioni.

Infatti, stabilito il concetto di libertà trascendentale, che deve costituire il fondamento primo di ogni moralità, il filosofo di Koenigsberg, determinando il concetto di un oggetto della ragion pura pratica — il bene ed il male in quanto conformità di intenzione od opposizione della volontà alla legge morale — vuole dare un oggetto alla volontà, che così viene definita per la facoltà dei fini praticamente veri.

Ma se non vogliamo cadere in una eteronomia della morale, dobbiamo per altro ammettere un motivo a priori determinante della ragion pratica, soltanto nella legge morale, che da sola stabilisce e regola le determinazioni libere della volontà nella sua legislazione universale. E se vogliamo dare un significato a questo motivo determinante, dobbiamo dire

che al più esso consiste nel *rispetto* verso la legge morale, rispetto, che, in ultima analisi, è la stessa moralità (v. Crit. d. Rag. Pr. lib. I. cap. III). La volontà deve adunque essere considerata, come fine a sè stessa; ma, per realizzare sè stessa come fine, la volontà deve ricercare il *sommo bene*, come il solo fine necessario e supremo di sè, che così ne diventa anche l'unico oggetto.

Sommo bene, avverte Kant e non supremo, giacchè quale *bene supremo* deve considerarsi solamente la virtù in quanto intenzione morale in lotta e condizione suprema di ciò che può sembrare unicamente desiderabile; ma tale bene non è tutto il bene, intero e perfetto, poichè per avere questo si richiede tuttavia la *felicità*, sebbene questa non debba pensarsi come buona assolutamente per sè e per ogni rispetto, e non possa essere posta — in un sistema etico puro — come fine, per il fatto già che essa presuppone la conformità alla legge morale, dalla quale conformità condizionatamente potrebbe derivare. *Virtù e felicità* — adunque — costituirebbero in un mondo possibile, *il sommo bene*, in cui il primo termine, la virtù cioè, forma la più intima essenza, poichè non ha nessuna condizione al disopra di sè (1). Ma qui si presenta una questione: dato che la possibilità di una intrinseca unione tra la felicità e la virtù, è un legame stabilito tra il condizionato e la sua condizione — che come tale appartiene interamente alla relazione sopra-sensibile delle cose — e non può essere prospettato

---

(1) Qualche autore moderno pare non afferri bene questi concetti intorno al sommo bene, di cui sopra s'è detto, e sembra cadere in un malinteso quando scrive: «... il sommo bene (Dio) è soltanto possibile con la supposizione dell'immortalità dell'anima» (P. Mignosi, *L'Idealismo*, pag. 31 Athena, Milano 1927). Il Sommo bene per Kant, come il lettore sa, non è Dio. Naturalmente quanto il Mignosi (v. p. 32 e 33) fonda su quella errata interpretazione, confutando Kant, è campato in aria.

secondo leggi del mondo sensibile, e dato anche che una completa e perfetta conformità della volontà colla legge morale, cioè la *Santità* o *Perfezione*, non è possibile che pienamente risieda, in nessun momento della sua esistenza, in un essere razionale, che esplica la sua attività nel mondo sensibile; ne risulta di conseguenza che il sommo bene, se pure rimane concettualmente possibile ad effettuarsi, non è attuabile, nella sua intierezza in una vita umana, che si dibatte tra un mondo noumenico e un mondo fenomenico. In una vita che è in continua ed incessante lotta tra il bene e il male, tra l'imperativo incondizionato d'una legge suprema e le condizioni sensibili, che sono una minaccia sempre presente alla moralità delle azioni umane.

Ma se è così, allora, nuovi imperiosi bisogni della ragione praticamente considerata, vogliono e cercano una conferma completa.

Ora, in primo luogo, per l'attuazione intiera delle condizioni supreme del sommo bene, la Ragione Pratica, in quanto sente e vive la necessità di stabilire delle proposizioni che possono rendere possibile e che confermano, in una realtà assoluta, l'esistenza del sommo bene, postula una legge morale tale che possa intieramente giustificarlo in un mondo ultra-terreno, in una possibile vita dell'al di là. Da questo intimo bisogno della moralità nasce primieramente, come postulato della Ragion Pratica, l' *immortalità dell' anima*; che vuole presentarsi esclusivamente come credenza che debba consolidare ancor più nell'uomo la suprema legge del dovere, mentre non c' è nè ci può essere minimamente, secondo Kant, una pretesa di estensione per una conoscenza speculativa, da parte della Ragione Pura.

E così adunque, per un bisogno inerente alla moralità delle nostre azioni, viene stabilita, su un fondamento pratico,

una proposizione, della cui realtà in sè, la ragion pura speculativa si dichiarava incapace a dimostrare la certezza, ed affermava la sua impotenza nell'essere condannata ad imbattersi in paralogismi, ossia in falsi ragionamenti sillogistici. E ciò avviene ogni qualvolta, dimentica del suo ufficio e della sua esclusiva validità nel campo fenomenico, voglia estendere il suo dominio in regioni, nelle quali è impossibile penetrare, col cominciare a chiedersi se l'anima sia una sostanza, se essa sia sostanza semplice, e se sia spirituale ed immortale. Questioni queste, che potrebbero avere la pretesa di essere risolute dalla filosofia di un Descartes, di un Leibnitz, di un Wolff, da una filosofia, cioè, che ha tentato di costruire tutta una intiera psicologia spiritualistica, innalzata su un presunto concetto dell' anima, che, a detta di Kant, si potrebbe chiamare « *concetto surretizio* », derivato cioè, da oscuri e segreti ragionamenti in occasione di esperienze. (Cfr. Sogni di un visionario.... parte I^a^, cap. I.). I tentativi di quei filosofi, non potevano che riuscire vani, dato che noi non possiamo avere un concetto definitivo e ben definito dell'essere razionale, e dato che su una base della psicologia empirica, la quale ci fa conoscere soltanto empiricamente dei fenomeni dello spirito, non può neppure dedursi legittimamente se esista o no un'anima sostanza, e si riesce semplicemente a fabbricare castelli senza fondamenta. E Kant stesso un pò umoristicamente, come si può anche vedere dal titolo, aveva dimostrato, quindici anni prima della Critica della Ragion pura, nello scritto : « Sogni di un visionario spiegati coi sogni della Metafisica » (1766), come potesse erigersi, sotto l'esempio delle opere di Swedenborg, un intiero sistema metafisico a sfondo psicologico, assumendo un concetto dell' anima; sistema tuttavia campato in aria. Ma è sempre possibile spiegare il malinteso, su cui, secondo il criticismo,

si aggira la psicologia razionale. Orbene, nel ricercare l' Incondizionato per la totalità dei fenomeni del senso interno, l'illusione e l'errore consiste, in via di fatto, unicamente nello scambiare il soggetto logico col soggetto reale; nel pigliare, cioè, in senso diverso, il concetto che si pone a base del ragionamento che mira a stabilire delle presunte verità della psicologia razionale, dando luogo così ad una affermazione conclusiva che non risulta affatto dalle premesse stabilite. Lo scambio, in fondo, è tra l'in sè, cioè tra il reale e la pura forma logica di un giudizio.

Così, dal fatto che si pone questa semplice proposizione: « *io penso* » che costituisce, per così dire, il riconoscimento di sè, come persona, attraverso qualsiasi determinazione interna o cambiamento di stati di coscienza, si vorrebbe ricavare per via di deduzione tutta un'intiera scienza dello spirito; ma non si pensa che l' io penso, non è se non la forma comune a tutte le rappresentazioni della nostra individualità, non è se non la condizione generale, sotto la quale vengono ricondotti tutti i nostri concetti; e, come forma essenzialmente fondamentale del senso interno, ci presenta i fenomeni attraverso le mutevoli determinazioni, che si avverano nel tempo, e non ci dà il permanente, la sostanza, in senso reale. Ed ancora, da una parte, la Critica accerta che la rappresentazione che si ha dell'Io, non viene colta direttamente, cioè nella sua intrinseca realtà esistente per sè, ma essa è fenomenica: l'Io conosce sè stesso, non come è, ma come esso appare a sè stesso. Or dunque, se dico l'anima è una sostanza, non faccio altro che esprimere sotto una determinata forma, un concetto, applicandovi — in questo caso — la categoria di sostanza (chè, infatti, una categoria deve essere applicata), senza potere stabilire nulla circa l' esistenza reale; e se considero l'anima come esistente in sè e per sè,

vengo a fare arbitrariamente, e senza nessuno risultato, un uso trascendente della stessa categoria di sostanza, la quale non ha valore che soltanto nell'applicazione del campo fenomenico, ed uscirei, così, fuori d'ogni limite d' ogni umana conoscenza, vanamente.

È evidente, come su tali premesse, la ragion pura non possa che dimostrare la poca consistenza della deduzione metafisica della immortalità dell' anima, e della sua spiritualità, benchè possa rimanere giustificata l'aspirazione verso la possibilità, la quale cerca di trovare il suo compimento reale, da un punto di vista pratico.

Di fronte a quel risultato della ragione pura, proclama e pretende il primato la ragione pratica che, in vista dei più nobili ideali umani, ristabilisce, postulandole, tutte quelle proposizioni che la ragione speculativa non poteva risolvere.

Ora, Kant ci invita a ritenere che, siccome la ragione pura può essere pratica e tale viene dimostrata, infatti, dalla legge morale, si tratta sempre di un' unica e medesima ragione, la quale, sia dal lato teoretico sia dal lato pratico, giudica secondo principi a priori. Allora sarà chiaro che, se da un lato, essa facoltà, sotto il primo aspetto, non è capace di stabilire la certezza di alcune proposizioni, le quali, in modo inevitabile, si impongono ad essa, e se dall'altro lato, è possibile accertare che queste stesse proposizioni appartengono : « *inseparabilmente all' interesse pratico della ragion pura* », sarà, per l' appunto, per la ragion pratica che esse diventano sufficientemente provate. E la ragion pura, benchè le riconosca come fuori dal suo dominio e non possa estendere su di esse la possibilità di una conoscenza, non potrà in nessuna maniera ostacolare la via che traccia la ragione pratica.

Ma, valendoci precisamente di quella preziosa (quan-

tunque sporadica) osservazione di Kant sull'unità ed indivisibilità, in sostanza, della ragione — che in verità, secondo un nostro convincimento, pare che egli stesso non bene segua e che invece ne accentui di più, in modo visibile, la distinzione nello sviluppo della sua filosofia — possiamo tuttavia dire che abbiamo pur sempre il diritto di pretendere, almeno, come abbiamo notato fin dal principio del nostro studio, che la giustificazione e la conferma dei postulati, da parte della ragione pratica, sia fatta in maniera tale che non possano venire meno i principi costitutivi della ragione speculativa e non sia stabilita in contrapposizione ad essi, perchè, se così avviene, bisogna ritenere per vero ciò che afferma la ragione pura e per falso le affermazioni della ragione pratica, oppure bisognerà ammettere come certi i postulati di questa ed inconsistenti i principi di quella.

Se, insomma, la ragione pratica può sicuramente giungere a stabilire la sopravvivenza della individualità umana, sarà necessario che di fronte ad un simile tentativo, la ragione non cada in contraddizione con sè stessa nei suoi principi fondamentali.

Orbene, Kant stabilisce la credenza all' immortalità dell' anima con questo ed unico ragionamento: l' attuazione del sommo bene viene comandata dalla volontà ed è praticamente necessaria, ma, data l' incapacità dell' uomo a raggiungere completamente la perfezione, il *sommo bene* non può essere ricercato e trovato se non in un « *progresso all' infinito* », per potere giungere alla completa conformità della volontà alla legge morale. Secondo i principi della ragione pura pratica, è necessario ammettere un tale progresso, come corrispondente al vero oggetto della nostra volontà. Essendo però, tale progresso all' infinito — osserva sempre Kant — soltanto possibile, qualora si venga ad ammettere

una esistenza della personalità dell' essere razionale che continui all' infinito, ne consegue, in evidenza, che il sommo bene è unicamente possibile e reale dal punto di vista pratico colla supposizione dell' immortalità dell' anima.

Qui una domanda sarà lecita: come deve essere concepito il concetto di un « progresso che vada all' infinito » che, per di più, debba estendersi al di sopra delle condizioni temporali? Una esistenza che si immagina duri al di fuori di questo mondo, a cui noi abbiamo il potere di dettare leggi, deve essere priva anche d' ogni condizione sensibile e quindi dalla medesima intuizione pura di tempo. Va da sè, che nell' affermazione dell' immortalità dell' anima, come postulato, s' intenda includere l' asserzione che, sparendo la possibilità di una intuizione empirica e di una relazione sensibile — non è invero tutto l' uomo nella sua doppia natura, noumenica e fenomenica, che è immortale! — dovrà sparire anche la determinazione trascendentale del tempo, e così l' immortalità dell' anima viene ad essere concepita fuori del tempo che è, come si sa, unicamente una pura forma soggettiva della sensibilità.

Ebbene se noi affermiamo una esistenza duratura al di là di tutte le condizioni sensibili, applicheremmo forse la forma pura del tempo, illegittimamente, al di fuori di queste medesime condizioni e cadremmo quindi in contraddizione?

A secondo del nostro modo di vedere, non c' è qui un riferimento illegittimo della determinazione temporale, appunto perchè un tale riferimento non esiste per nulla. L' infinito temporale, per il criticismo non può essere che un assurdo. Un' esistenza eterna è fuori del tempo, non essendoci in essa un riferimento ad un prima e ad un poi rispetto ad un momento presente. Il tempo è relativo e l' eterno (l' immortale) è assoluto; il tempo si riferisce ai fenomeni. E come

è un assurdo ammettere un essere eterno temporale, è del pari assurdo ammettere un fenomeno che duri eternamente, (esso è invero soggetto alle condizioni temporali). Se dunque una durata eterna ci può essere, essa non può riferirsi ad altro che al noumeno. Non c' è, in definitiva, qui, secondo noi, nessuna intromissione di elementi intuitivi nella sfera del puro intelligibile, come a prima vista può sembrare. È giustificato quindi e non è contraddittorio il concetto dell' immortalità dell' anima (nel senso di durata eterna).

L' io - noumeno anzi, essendo fuori del tempo, sarebbe da concepirsi immortale: in esso Kant avrebbe forse potuto trovare la validità dell' immortalità dell' anima. Kant invece si giova del concetto di « progresso all' infinito », ma con esso, in definitiva, non può provare nulla. E però con quale diritto in quel concetto può trovarsi la conformità completa della volontà alla legge morale, e con quale diritto da esso si passa all' immortalità dell' anima? Sta piuttosto proprio in questo passaggio (in questa deduzione) l' incoerenza della affermazione Kantiana.

Invero dire progresso è esprimere un concetto che ha applicazione empirica e non fuori dell' ordine dei fenomeni. Il quale concetto deve avere come sostrato il tempo se vuole contenere un significato reale, perchè è esclusivamente per esso ed in esso che si può progredire, sia pure dai gradi inferiori a quelli superiori della perfezione morale: fuori del tempo non ci può essere progresso.

Il concetto dunque di progresso all' infinito avrebbe il senso di una successione indefinita di fenomeni (nel caso nostro di azioni morali) verso un fine (nel caso nostro la santità o perfezione). Così, dovremmo rimanere nel campo fenomenico e diventa inconcepibile il passaggio alla durata infinita dell' io - noumeno spiegato col concetto di progresso.

Si può concedere, sì, a Kant, che un'esistenza che duri all' infinito è il presupposto di un progresso che va all' infinito, ma tale progresso rispetto alle azioni morali è inconcepibile : l'uomo alla fin fine muore : quel progresso all' infinito si spezza (senza poterlo raggiungere in questa vita) e non può postulare l'immortalità dell' anima, perchè l' anima non potrebbe continuare quel progresso, essendo fuori del tempo. Non si riesce dunque a capire bene come un progresso all' infinito (che si riferisce al mondo fenomenico e che sottosta quindi alla determinazione temporale), vuole una esistenza che continui all' infinito, si badi, fuori del tempo. Ciò è semplicemente assurdo.

Con certe premesse, insomma, della « Critica della ragion pura » diventa inconcepibile ed assurdo l' ammettere il postulato della sopravvivenza della individualità umana. E se una psicologia razionale pecca contro i principi del criticismo, e ne viene distrutta, non è men vero che pecca forse ancora di più a tal proposito nello stabilire il postulato dell'immortalità dell'anima, la Critica della ragion pratica, in quanto aggiunge anche delle intrinseche contraddizioni ai difetti di quella. Non stabilisce infatti neppure il concetto dell' anima che considera tuttavia come sostanza reale, per necessità di cose, o se ne ha uno, sarà anch' esso concetto surrettizio.

V.

SVALUTAZIONE DELLE PROVE DELL'ESISTENZA DI DIO E DIO COME POSTULATO DELLA RAGION PRATICA

Se una prima condizione della possibilità dell' oggetto necessario di una volontà assolutamente buona va ricercata

nella credenza all' immortalità dell' anima, una seconda deve essere espressa in una affermazione della *esistenza di Dio*, che vuole essere considerata come una suprema esigenza della nostra natura morale. Kant, si potrebbe dire che giunga all' affermazione solenne dei postulati quale condizione del sommo bene, attraverso alla soluzione di quell' unica antinomia con la quale è costretta ad imbattersi la ragione pratica.

Invero, l' analitica della seconda Critica, intende dimostrare che le massime della virtù e della felicità sono affatto differenti tra loro e non costituiscono per nulla delle proposizioni identiche; ma essendo esse strettamente unite, il loro legame deve risultare sintetico: una delle due deve concepirsi come causa e l' altra come effetto. Naturalmente la virtù, che è la sola incondizionata, dovrà essere considerata come causa della felicità; però una tale causalità per il concetto empirico della felicità, che si conforma piuttosto secondo leggi naturali, non può essere ammessa dal punto di vista speculativo.

Infatti nel mondo morale non si può stabilire un legame necessario tra i due termini (chè la felicità non segue di necessità alla virtù). Ora l'antinomia, che qui è analoga a quella fra la necessità e la libertà nella causalità degli eventi del mondo, viene risoluta in senso che « la moralità dell' intenzione abbia una connessione, se non immediata, almeno mediata (grazie ad un autore intelligente della natura) » (1) e quindi si possa rendere come possibile un legame necessario, giustificato in una aspettazione della felicità proporzionata alla moralità delle nostre azioni.

Or dunque, l' accordo perfetto e completo tra la virtù

---

(1) KANT, *Critica della Rag. pratica.* Cap. II n. II, (nella traduzione del CAPRA, pag. 138).

e la felicità che, come già si è detto, viene a costituire il sommo bene, deve essere preso, per così dire, di mira dall' uomo nelle sue azioni morali, come punto di arrivo. Dato però che esso pare veramente irraggiungibile — poichè non dipende difatti dalla nostra volontà che esso possa intieramente effettuarsi nella vita — ma essendo tuttavia tenuto in conto di possibile, anzi di necessario, la nostra ragione postula la realizzazione del suo intimo accordo da parte di una volontà superiore alla natura e differente dalla natura, e che sia anche il principio supremo di tutte le cose. Così anche questa volta, dovrà essere la ragione pratica che su di un fondamento essenzialmente morale debba stabilire l' esistenza di Dio, esistenza che la ragione speculativa da qualunque verso si aggirava non riusciva a dimostrare.

Ed invero tutti i tentativi di un uso meramente speculativo della ragione, atti a stabilire, sia pure la semplice esistenza dell' Essere Supremo, apparivano al pensatore di Koenigsberg del tutto infecondi e per la loro intima natura nulli e vani. Kant trovava la radice prima degli errori della teologia razionale nel fatto che, mentre i principi sintetici della ragione pura sono tutti immanenti, riferentesi, cioè, semplicemente ai fenomeni, invece, per la ricerca della conoscenza di un essere trascendente, ossia per la ricerca di una possibile dimostrazione dell' esistenza di Dio, si richiede un uso trascendente di essi, per il quale uso il nostro intelletto dovrà, per così dire, fare bancarotta, dichiarandosi impossibilitato ed incapace ad eseguirlo.

Già negli scritti del così detto periodo precritico, Kant rigetta le ordinarie dimostrazioni dell' esistenza di Dio, come ad esempio nell' opera sua famosa: « Storia Universale della natura e teoria del cielo » del 1755; e lo stesso fa in altre opere dove combatte l' argomento ontologico fatto rifiorire

dai Cartesiani. Del pari nell'« Unico fondamento possibile di una dimostrazione dell' esistenza di Dio » (1763), nel quale scritto il filosofo si propone di indicare piuttosto un metodo, che una vera nuova prova, ritiene, come scrisse, terminando la dissertazione, che era necessario convincersi dell' esistenza di Dio, più che dimostrarlo. Faceva consistere il suo nuovo argomento nel capovolgere, in sostanza, quello ontologico, affermando che si possa dedurre « *da qualche cosa d'esistente il concetto di Dio* »; dal possibile, dato insieme al pensiero (e non potendo quindi essere concepibile la non-esistenza di nessun essere) inferiva l'Essere necessario (1), argomento che poi il filosofo doveva abbandonare del tutto.

Ora, dando uno sguardo alla Storia del pensiero umano, Kant si accorse che per tre vie diverse lo spirito umano ha tentato di raggiungere la dimostrazione dell' esistenza della Causa Prima: o prendendo come punto di partenza l'ordine e la finalità della natura o innalzandosi da effetto a causa prossima, fino ad una causa assolutamente necessaria, oppure, infine, fatta astrazione di tutta l'esperienza, tentare di giungere ad un Essere assoluto dal concetto a priori che noi ce ne possiamo fare.

Ebbene, tutte queste tre prove, ossia l'argomento *fisico-teologico*, l' argomento *cosmologico* l' argomento *ontologico*, sono prive, secondo il filosofo, di solido fondamento e non valgono minimamente a stabilire una salda ed incontrovertibile dimostrazione dell'esistenza di Dio, tale che possa resistere agli urti — non di poco conto — della *Critica*.

Quest'ultimo argomento — l'ontologico — che è poi in fondo, quello a cui si riconducono gli altri due, si dimostra, da per sè, vano e falso fin dalle radici, in quanto dalla pura

---

(1) Cfr. *Op. cit.* Parte 1ª .

e semplice idea che lo spirito può formarsi di un Essere perfetto, non ne consegue legittimamente l'esistenza reale nè necessariamente. E se pure si equivalgono, rispetto al contenuto e dal punto di vista degli attributi, la possibilità puramente logica e l'esistenza reale (cento talleri, infatti, non contengono, a tale rispetto, niente di più e niente di meno di cento talleri possibili), non v' è nessuna intrinseca contraddizione nel non fare seguire questa a quella.

Bisogna, adunque, cercare un'altra via se si vuole dare una vera dimostrazione dell'esistenza di Dio, più consentanea allo scopo, ma tutto è vano e sarà inutile se manca la convinzione morale.

E la prova « *a contingentia mundi* » di LEIBNITZ e di WOLFF — l' argomento cosmologico — non potrà raggiungere, neppure esso, fino allo scopo e non è buono ad altro che ad illuderci. Qui l' « *ens realissimum* » viene dedotto dalla semplice constatazione di fatto che qualche cosa esiste, almeno l' io stesso ; ma qui il principio di casualità viene applicato fuori di ogni suo uso legittimo : da una serie indefinita di cause, saltare ad una prima causa assolutamente necessaria, esistente in sè e per sè, significherebbe avere la vana pretesa di passare su di un abisso, colmandolo, e di spezzare la catena indissolubile delle cause naturali, e significherebbe, altresì, dimenticare che la categoria di causa vale solo per il mondo fenomenico e non tocca per nulla *la cosa in sè*.

Questo argomento viene, altresì, ricondotto alla prova ontologica, in verità, come altri ha osservato, in una maniera ingegnosa da parte di Kant : nell' incamminarsi, infatti, per una via che va dalle condizioni al condizionato si presumerebbe di stabilire il concetto completamente determinato di un essere assolutamente reale, che deve perciò essere anche

concepito come perfetto ; ora, non essendoci nessuna differenza sostanziale tra esseri perfetti , ed essendo ogni essere perfetto — appunto perchè tale — *ens realissimum*, ne viene di conseguenza che dal dire : ogni essere necessario è perfetto, si passa facilmente e senza inciampo all'affermare che ogni essere perfetto è necessario (cioè, in ultima analisi, l'idea di un essere perfetto implica la sua esistenza reale). Ciò vale quanto asserire la conferma dell' argomento ontologico che per natura è vuoto.

Del pari insignificante è l'argomento *fisico-teologico*, che, secondo l'analogia dei capolavori d'arte, volendo vedere nella natura, non solamente una serie di relazioni casuali, ma anche un accordo completo tra tutti gli esseri e tra i fenomeni in virtù di cause finali (accordo che tuttavia potremmo pensare come derivato dal meccanismo naturale), risale ad una intelligenza ordinatrice che liberamente e spontaneamente ha regolato la natura secondo un ordine prestabilito. Tale argomento però ci condurrebbe piuttosto alla concezione di un *architetto* delle cose anzi che a quella di un creatore assoluto, ci porterebbe, cioè, ad ammettere il νοῦς di Anassagora, che impone il moto ed organizza i vari elementi sparsi nel caos primordiale. D'altra parte, ancora, in questo argomento, si fa uso arbitrario della categoria di causa, ed esso riconduce direttamente alla prova cosmologica e da questa all' ontologica.

Insomma, alla luce del *Criticismo*, il bisogno insito nell'umana ragione a dare una conclusione completa a tutti gli oggetti in generale e a cercare la condizione suprema ed incondizionata degli esseri, veniva risoluto nella prima Critica in un *ideale teoretico*, nel quale si riassumono e trovano giustificazione tutte le idee della ragione.

Ma se la dialettica trascendentale dimostra vani tutti i

tentativi di una teologia razionale, la ragione non può dimostrare in nessun modo neppure la non-esistenza di Dio, ed è in un idealismo critico che si può trovare l' unica salvezza per tenersi lontani del pari dall' ateismo e dal materialismo dommatico. Ed ancora, appunto per i risultati di quella disamina completa, la ragione ci mette in guardia da qualsiasi concezione antropomorfistica della Divinità.

L'esistenza di Dio dev' essere considerata non come: « *principio costitutivo del reale* », ma come: « *principio regolativo della ragione* », e bisogna considerare tuttavia la connessione universale *come se* i legami dei fenomeni derivassero da una causa necessaria ed asssoluta.

L' idea di un'esistenza di Dio rimane semplicemente possibile.

Ma qui, a proposito della critica svalutativa della *teologia razionale,* si potrebbe notare una stranezza del pensiero filosofico di Kant. Cioè, mentre rifiuta qualsiasi valore di dimostrazione dell' esistenza di Dio, quale Essere Supremo necessario, ad ogni argomento di un uso meramente speculativo della ragione, dichiarando che simili tentativi ci conducono per una via fallace (la quale oltrepassa la sfera della nostra conoscenza limitata al mondo sensibile dei perpetui condizionati) e dobbiamo, quindi, semplicemente contentarci di chiamarli e considerarli, quali principi regolativi; d' altro lato, con poca coerenza per vero, ammette l' esistenza non problematica ma certa dell' io - noumeno, sul quale fonda la moralità considerandolo causa intelligibile (libera) delle nostre azioni; mentre al più si sarebbe anch' esso dovuto considerare come possibile. E ciò per il fatto che la causa libera noumenica delle azioni morali cade al di là dei limiti di ogni nostro conoscere, e qualsiasi tentativo di dimostrarne sia pure la semplice esistenza, porterebbe con sè il peccato

d' origine d' un uso trascendente del nostro intelletto, uso che, come s' è visto, a detta dello stesso filosofo, ci è in ogni modo assolutamente impossibile.

Se, in altri termini, tale uso trascendente dell' intelletto ci è proibito, per l' affermazione dell'esistenza di Dio, dovrà esserci proibito anche nell' affermare l' esistenza di una libertà trascendentale fondata sul concetto dell' io - noumeno. Altrimenti, si correrà il rischio — come di fatto si corre — di trovare nella stessa asserzione del noumeno - inconoscibile un' arma per combattere, con buon risultato, la svalutazione delle prove dell' esistenza di Dio.

Potendo dal fenomeno sembrare legittimo risalire al noumeno, da una considerazione totale del mondo nel suo complesso, si avrebbe pure il diritto di passare al concetto di un essere che ne spieghi la totalità. Se, in altri termini, io posso affermare l' esistenza del noumeno, posso anche affermare Dio. Invero, io ho bisogno del noumeno, che mi dia spiegazione del fenomeno ed avrei anche bisogno del concetto di Dio che mi spieghi il complesso dei noumeni e dei fenomeni. Senza di che, il noumeno che sta a fondamento del fenomeno non potrebbe essere giustificato nella sua origine.

Ammessa legittima l' esistenza del noumeno, il criticismo avrebbe potuto offrirci una dimostrazione dell'esistenza di Dio, senza determinare di più il concetto, nè tuttavia poteva darci una svalutazione della teologia razionale.

L' argomento ontologico che Kant confuta non è lo stesso argomento dei Cartesiani (1). Hegel (2) vide benissimo, rimettendo in onore l'argomento ontologico, dove consisteva il difetto della confutazione Kantiana.

---

(1) Cfr. PAULSEN, *Kant.* pag. 207 e segg.)

(2) Cfr. *Enciclopedia delle sc. filos. in compendio*, vol I, Logica pag. 56 (trad. di Croce).

Invero, l'esempio di cento talleri non si può per nulla paragonare all'idea di Dio, in quanto quel concetto dei cento talleri, pur contenendo in sè la pura e semplice possibilità logica, è sempre un concetto empirico; e se è legittimo ammettere che ad esso concetto non debba conseguire di necessità l' esistenza reale, non è detto che avvenga lo stesso per l' esistenza di Dio.

L' idea di Dio non contiene niente di empirico, in maniera assoluta, e non è un concetto che si riscontra nell' esperienza, nè è un prodotto della nostra immaginazione che lo costituisca raffazzonando o connettendo vari elementi del mondo sensibile, come ad esempio, un' isola immaginaria, o, poniamo, l' ippogrifo dell' Ariosto.

La svalutazione, da parte del criticismo, dell' argomento ontologico doveva mirare a provare precisamente la insostenibilità che si possa ricavare l' esistenza reale di un Essere necessario — *sui generis* — dall' idea, libera da qualsiasi minimo elemento empirico, che lo spirito umano se ne possa formare, senza avere attinto, per nulla, dalla esperienza sia interna che esterna.

Ora, una simile dimostrazione, per tutti i rispetti, è impossibile, e lo stesso criticismo, non mi pare che veramente riesce a darla; bisognerebbe provare, per negare l' impossibilità di dimostrare la realtà della idea di un Essere Supremo, che questa idea sia priva di senso, vuota ed ingiustificata nella sua origine, tanto più che la sua esistenza debba trovarsi nel campo del soprasensibile.

Ma, si dirà da capo, non si può provare nè la esistenza nè la non-esistenza dell' idea dell' Essere necessario: essa rimane semplicemente ipotetica. Ma Dio come essere in sè è noumeno (essere intelligibile), ed il suo concetto è necessario in senso assoluto. L' assoluta necessità di un essere porta con

sè medesima la realtà dello stesso essere; e ciò perchè Dio non è concetto empirico e la sua necessità di esistenza è fuori del tempo (non è necessario in un determinato momento). La sua assoluta necessità fuori del tempo coincide, perciò, coll' assoluta esistenza ed è quindi reale (noumeno per eccellenza).

La mente di Kant, nello stabilire come postulato della ragion pratica l' esistenza di Dio, pare che si aggiri in proposizioni che, per essere giustificate, si rimandano l' una con l' altra, senza poi riuscirle a spiegare. Nella *critica della ragion pratica*, il filosofo tedesco dice che: « il postulato della possibilità del *sommo bene* derivato (del mondo ottimo) è nello stesso tempo il postulato della realtà di un sommo bene originario, cioè dell' esistenza di Dio » (v. Crit. della rag. pratica — Trad. Capra — pag. 150).

Ma quale è la condizione della possibilità del sommo bene? Kant non esita ad affermare che esso possa avere luogo soltanto con la condizione della esistenza di Dio. Fuori di questa via, cercando di oltrepassare questi due termini, non c' è altro scampo, ma con ciò evidentemente non si riesce a spiegare, in quanto sono *postulati*, nè il sommo bene, nè Dio.

La suprema legge del dovere rimanda ad una realtà soprasensibile, cioè al carattere intelligibile dell' io che è assolutamente ignoto per noi stessi; la libera volontà deve promuovere il sommo bene, che non potendo attuarsi in questa vita, postula, da un lato, *l' immortalità dell' anima*, dall' altro, per essere possibile, *l' esistenza di Dio*. Il postulato, adunque, dell' esistenza di Dio è il presupposto del sommo bene, il quale è, alla sua volta, il presupposto della volontà; questa presuppone la libertà trascendentale la quale è fondata sull' io intelligibile, cioè, sull' io - noumeno che è una creazione di Dio.

Questa è la via che traccia la ragion pratica nel dare

fondamento alla moralità, ma la base dell' edificio che costruisce, benchè lo si ammiri, d' ogni canto, per la potenza, per così dire, architettonica, non è ben salda ; quella costruzione poggia sul concetto di libertà trascendentale, concetto, che, come si è visto, è vuoto, nella cui affermazione si incorre in contraddizioni coi principi del criticismo.

Kant, ancora, mentre nella Critica della ragion pura, svaluta completamente l' argomento *teleologico*, nella *Critica del Giudizio*, poi, afferma che la teleologia fisica prova a sufficienza, fondandosi sui fini della natura, una causa intelligente del mondo ; e ciò è possibile, egli dice, per il *giudizio riflettente*. In questa terza Critica, che il filosofo ci presenta come mezzo per riunire in un tutto le due parti della filosofia — *la teoretica e la pratica* — fa, per la prima volta, la distinzione in *determinante e riflettente* del Giudizio, il quale deve considerarsi come termine medio tra l' intelletto e la ragione.

Chiama *determinante*, quel giudizio, che, essendo dato il generale, opera la sussunzione del particolare ; ma se è dato il particolare, e il giudizio deve trovare il generale, esso è allora *riflettente* (Cfr. Crit. nel Giudizio, Intr. IV.)

Questo giudizio riflettente ha bisogno di un principio che non può ricavare dall'esperienza, ma, giacchè le leggi particolari devono essere considerate secondo un' unità (che ci fornisce un concetto di scopo) esso principio è " *la finalità della natura nella sua molteplicità* „.

Ora " questo concetto trascendentale di una finalità della natura non è nè un concetto della natura nè un concetto della libertà... per conseguenza, esso è un principio soggettivo (una massima) del Giudizio „ (Op. Cit. Introd. v. Trad. Gargiulo p. 22).

Adunque, l'esistenza di Dio viene posta da un *princi-*

pio soggettivo, il quale, secondo Kant, non contrasta, per nessuna intima contraddizione, col giudizio determinante, che per nessun verso può affermare l'esistenza dell'essere Supremo. Ma non si riesce a capire in verità, che cosa possa significare questo giuochetto nel seno stesso del giudizio, il quale, da un lato, afferma la Causa Prima, dall' altro dimostra la propria incapacità, nè si riesce a vedere bene come debba intendersi l' esistenza di Dio, esclusivamente da un punto di vista soggettivo e non oggettivamente determinato.

Insomma, chi ha ragione o torto, il giudizio determinante, il quale non ci può dire niente circa la dimostrazione dell'esistenza di Dio, oppure il giudizio riflettente ?

Se quest' ultima specie di giudizio è da sola buona a darne una prova, non è già questa una prova speculativa ? E non è in fondo, lo stesso argomento teleologico svalutato nella prima critica ?

VI.

SVALUTAZIONE DELLA TELEOLOGIA E IL RISTABILIMENTO DEL REGNO DEI FINI NEL MONDO ORGANICO

Nel 1755, appariva un' opera — che rimaneva poco conosciuta — nella quale si precorreva di quaranta anni, la famosa ipotesi del LAPLACE sulla formazione dei sistemi planetari; questa « *Storia Universale della Natura e Teoria del Cielo* », che dovette essere sconosciuta anche allo stesso LAMBERT, il quale sei anni più tardi nelle celebri « Lettere cosmologiche » presentava, pressochè, la stessa teoria sulla costituzione sistematica dell' universo, rivelava un acuto e profondo autore quale poteva essere E. Kant, che, nel ripen-

sare i problemi che tanto avevano affaticato la poderosa mente di NEWTON, vuole trovare per essi una giustificazione più ampia senza ricorrere al *deus ex machina*, nello spiegare i fenomeni dell' universo.

Invero, NEWTON non riusciva a darsi ragione, con le semplici leggi meccaniche, del gravitare dei pianeti attorno ad un centro comune, ed immaginava che Dio stesso, immediatamente ed originariamente, avesse spinto i pianeti tutt' insieme a muoversi intorno al nostro sole, in una sola direzione. Kant, tuttavia, giudicava questa: « *una ipotesi ardita* » (cfr. anche L'Unico argomento possibile di una dimostr. per l'esistenza di Dio, parte II, Consideraz. VII) e reclamava, anche per l'origine di quel moto, principi meccanici, che faceva consistere nell' ammettere: « lo spazio delle vie planetarie, che presentemente è vuoto, sia stato prima pieno, per fare nascere una comunione delle forze motrici, attraverso tutte le regioni di questo ambito, in cui domina l'attrazione del nostro sole » (l. cit. Traduz. Carabellese, Scr. min. di Kant, pag. 118). Kant, in altri termini, riteneva che, in qualsiasi investigazione della natura, debba sempre tenersi presente come questa sia governata dal meccanismo universale. Tuttavia, al di fuori di questo meccanismo, non rimaneva estraneo il concetto di Dio ed il filosofo riusciva a conciliare le sue concezioni scientifiche con le sue convinzioni religiose, in quanto che l'universo, saldamente connesso nei suoi elementi, trovava la propria ultima ragione in un Essere necessario.

Ora nella *Critica della ragion pura*, il pensatore di Koenigsberg ritiene ancora che il mondo dell' esperienza debba essere spiegato mediante il principio meccanico della concatenazione universale di tutte le cose, ma nella terza Critica, egli introduce, quasi di soppiatto, il concetto di fine e

dice che il mondo organico non si può spiegare meccanisticamente, ma dove essere spiegato teleologicamente, come il mondo morale.

Orbene, Kant giunge nella « *Critica del giudizio* » al concetto di uno scopo della natura, partendo dalla considerazione che debba potersi pensare una connessione generale delle conoscenze empiriche, le quali, essendo di un' infinita varietà, richiedono un certo ordine ed una certa dipendenza di fine, costituendosi così in un sistema coerente.

Poneva, quindi, « *la legge della specificazione della natura relativamente alle sue leggi empiriche* », legge che il Giudizio non trova a priori nella natura, ma che ammette per rendere comprensibile un ordine della stessa natura, non appena vuole subordinare alle leggi generali la molteplicità delle leggi particolari (Cfr. Crit. del Giudizio - Introd. V.).

Ma, il filosofo tedesco nella sua prima *Critica*, soprattutto, aveva rivolto tutti i suoi sforzi nel dare una spiegazione del mondo, comprensibile mediante cause efficienti, cioè mediante i principi del semplice meccanismo. E se, in quell'opera, riteneva che la natura si organizzi da sè in virtù di cause meccaniche, nella terza Critica, invece, osserva che se vogliamo studiare i prodotti organizzati della natura, è necessario assolutamente supporre il concetto di scopo, giacchè riesce impossibile potere spiegare gli esseri organizzati e « la loro possibilità interna » secondo principi puramente meccanici della natura.

Scrive, anzi, in maniera recisa : « si potrebbe dire arditamente che è umanamente assurdo anche soltanto il concepire qualche cosa di simile, o lo sperare che un giorno possa sorgere un Newton che faccia comprendere sia pure la produzione d'un filo d'erba per via di leggi naturali non ordinate da alcun fine: assolutamente bisogna negare agli uomini

questa verità ». (Kant, Crit. del Giudizio. Traduz. Gargiulo pag. 268). Orbene, è abbastanza chiaro che questa affermazione sta decisamente in piena contraddizione con quanto lo stesso Kant aveva detto nella Critica della ragion pura, secondo la quale, tutto, nella connessione causale della natura, doveva essere spiegato soltanto col collegamento meccanico.

Kant, tuttavia, cerca una via di scampo per sfuggire alla contraddizione palese e pone prima di ogni cosa, la questione nei termini di una antinomia del *Giudizio teleologico* :

Tesi: Ogni produzione delle cose materiali deve essere giudicata possibile secondo leggi puramente meccaniche.

Antitesi: Alcuni prodotti della natura non sono possibili secondo leggi puramente meccaniche.

Tale antinomia viene risoluta da Kant, introducendo la distinzione del Giudizio determinante e del Giudizio riflettente, distinzione, che si è di già accennata, ed è precisamente per quest'ultimo giudizio che si debba concepire una causalità diversa dal meccanismo, cioè : « quella di una causa del mondo che agisca secondo fini (intelligente) ». Ma per quanto Kant cerchi ogni via, non riesce a non cadere in contraddizione col suo stesso pensiero, come ora più specificamente si chiarirà.

Si può cominciare coll'osservare — mettendoci dapprima dalla parte del filosofo — che l' introduzione del concetto della finalità della natura, mediante il giudizio riflettente, viene fatta da Kant, soltanto da un punto di vista problematico. Quel concetto deve potersi pensare come una ipotesi, come un principio di più nella spiegazione dei fenomeni e deve concepirsi come *soggettivo*, ossia esclusivamente regolativo e non costitutivo del reale.

Orbene, nella terza *Critica*, di fronte a tale conclusione

il filosofo è convinto di mantenere i risultati della prima Critica su una considerazione meccanistica della natura.

Egli dice — benchè vengano costituiti i principi della finalità e del meccanismo in maniera antitetica — la loro antitesi è risoluta, attribuendo ai primi valore soggettivo (regolativo) ed ai secondi valore e realtà oggettiva. Così argomentando, Kant, in definitiva, vorrebbe che noi ci ponessimo in recisa contraddizione con noi stessi. Egli, col riportare la finalità dell' ordine naturale al Giudizio riflettente, pare intenda dirci da un lato: se voi supponete nella natura ed ammettete, come principio, cause che agiscono con intenzione, dovete ammettere che esso sia un principio soggettivo che, in sostanza, non ci dice nè ci può dire alcunchè intorno alla realtà del mondo empirico; dall' altra parte, poi, voi dovete introdurre il principio di finalità per darvi spiegazione — e non avete altra via — anche di un semplice filo d' erba.

Ma, in verità, Kant con ciò, non fa che creare una situazione imbarazzante, giacchè pone l' una accanto all'altra le due specie di Giudizio, attribuendo rispettivamente al riflettente la finalità, al determinante la meccanicità, senza che il primo possa ridursi al secondo o viceversa.

Così, siamo ben lontani dall' affermare una qualsiasi conciliazione, per potere considerare il mondo della natura da un punto di vista unico. Per verità, anzi, in una medesima cosa della natura, osserva lo stesso Kant, non si possono in nessun modo unire entrambi i principi per potere spiegare l' uno con l' altro, giacchè una spiegazione esclude l' altra. Solamente se vogliamo cercare una possibile unificazione dei due modi di vedere, bisognerà rifarci al mondo soprasensibile, in quanto fondamento dei fenomeni. « Il principio, che deve rendere possibile l'unione di entrambi nel giudizio della natura secondo i principi stessi, deve essere messo in qualche cosa

che è fuori di loro (e per conseguenza anche fuori della possibile rappresentazione empirica della natura), ma che contenga il fondamento di entrambi, vale a dire, nel soprasensibile, e i due modi di spiegazione debbono esservi riferiti » (1).

Così, anche qui, ancora una volta, il noumeno è messo in luce a salvare la posizione; e se a torto o a ragione si può facilmente arguire da quanto finora si è già osservato.

Kant ci costringe, in ultima analisi, a rimanere in forse tra l'una e l'altra considerazione del mondo della esperienza: sono entrambi opposte e non è possibile sostituire la prima con la seconda; ma allora, che che cosa significa che il principio della finalità non è oggettivo? E se non ha realtà, con quale fondamento se ne può fare uso?

Kant, si potrebbe dire, considera la finalità della natura, come un principio di più che gioverà introdurre là dove le semplici proposizioni del meccanismo non sono più sufficienti ad offrirci una vera spiegazione. Ma ciò, per verità, non è bastevole, giacchè si dovrà pur sempre tenere presente che, dato che quel principio non è costitutivo per nulla del reale, quando noi lo applichiamo al *mondo organico*, significa, per vero, che con esso non si viene a negare, neppure per questo mondo, in modo sostanziale, il meccanismo; si afferma soltanto che noi, dal nostro punto di vista, non ce ne possiamo rendere conto e che tuttavia tale meccanismo deve sussistere in quei fenomeni.

Ora, se ben si pensa a questo, si viene a negare, in definitiva, qualsiasi spiegazione finalistica della natura, in quanto non legittima, essendo in perfetto disaccordo con le proposizioni della prima Critica, ed in quanto, noi facciamo, così, una tacita negazione che possa corrispondere alla realtà fe-

---

(1) v. *Critica del Giudizio* § 78 — traduzione Gargiulo.

nomenica ; ed il principio di finalità quindi, in tal modo, non conta per nulla.

Il Giudizio riflettente, in tal senso, diventa vuoto di significato e di valore e sta in reciso contrasto col Giudizio determinante, costituendo un' antitesi insolubile. Con le premesse del Criticismo, che altro potrebbe significare che noi non possiamo in nessun modo provare la realtà del principio fiinalistico del mondo organico? Se noi, per una considerazione del mondo organico, volessimo introdurre — fermi i principi della region pura — i concetti della finalità, se mediante essi volessimo spiegare quel mondo, il quale rientra in una visione più universale della natura offertaci dalla ragione speculativa, contraddiremmo in una maniera aperta e recisa l'assoluta universalità dei princïpi stabiliti nella prima Critica, per una connessione universale e necessaria della causalità efficiente di tutti i fenomeni del mondo della esperienza.

Ammessi i risultati, cui doveva giungere il pensiero di Kant, nella prima Critica, non si può parlare di spiegazione finalistica della natura, anche se organizzata, senza in qualche modo contraddirsi.

Ed infine, gioverà notare che il *concetto di scopo* non può essere un concetto derivato dal puro intelletto, non è, cioè, una categoria mediante la quale debba rendersi possibile il mondo dell'esperienza, a cui debba essere applicata. Quindi, di esso non può, secondo i principi generali del Criticismo, dedursene la validità oggettiva, ossia validità per il mondo fenomenico ; e non ha un valore universalizzante, sia pure su parte del nostro mondo empirico ; ed allora esso, in seno stesso del Kantismo, rigorosamente è un principio che non potrebbe spiegare nulla ; e non essendo una pura forma a priori, manca del carattere di universalità e neces-

sità. Il principio di finalità — se un principio di finalità è ammissibile per il criticismo — non potrà essere soggettivo, giacchè ciò che è soggettivo è anche universale e necessario, e perciò, pure, costitutivo del reale fenomenico.

In conclusione, dato che il concetto di scopo o fine non è una categoria dell' intelletto, come si è detto, esso non può pensarsi come soggettivo, senza cadere in contraddizione; se fosse soggettivo — come Kant vuole che lo si consideri — dovendosi concepire come universale e necessario, contrasterebbe apertamente col principio della pura e semplice causalità di tutti i fenomeni; ed entrambi i principi, essendo addirittura antitetici, non possono essere nel contempo universalmente veri.

VII.

CONCLUSIONE

Kant poteva ritenere — di contro alla dialettica trascendentale — come postulati giustificati della ragion pratica pura, la *libertà*, la quale non può regnare nel mondo fenomenico, *l' immortalità dell'anima* e *l'esistenza di Dio*, che non sono concetti di esperienza, in quanto, in sostanza, aveva stabilito una differenza tra il puro pensiero e la conoscenza fenomenica (1). Parimenti poteva stabilire altresì un mondo noumenico, in cui lanciare i postulati, ed un regno delle cause finali concepito secondo un principio puramente soggettivo.

Epperò una proposizione fondamentale di tutta la Filo-

---

(1) Si può pensare, secondo una filosofia trascendentale, un oggetto senza averne perciò conoscenza.

sofia Critica, suona precisamente così: *pensare e concepire non è la stessa cosa.*

Per pensare, basta anche riferire al mondo noumenico quelle realtà soprasensibili che non si possono riscontrare nel mondo fenomenico.

Per conoscere, è necessario sottoporre l'oggetto del pensiero ad una intuizione sensibile conveniente, che ad esso corrisponda, senza la quale il pensiero è vuoto.

Ma, diciamo noi, se il pensiero diventa vuoto, significa che può essere anche nullo. Ed allora mancando il contenuto, non rimane al più che la semplice forma per potersi pensare. Solo se il pensiero si rivolge all' a priori, potrebbe avere come oggetto (contenuto) di sè stesso, le pure forme della conoscenza. E però tale contenuto può essere un oggetto possibile del pensiero, in quanto esse forme sono proprio quelle che — derivate dal soggetto conoscente — si applicano ai fenomeni; sono quelle che costituiscono la possibilità di una conoscenza.

In questa, noi possiamo separare la forma dal contenuto e pensare semplicemente la forma — possiamo ad esempio — fare filosofia trascendentale; ma non è possibile il contrario, non si può, cioè, pensare un contenuto, prescindendo dalle forme. Dare al pensiero, adunque — con queste premesse — come contenuto, un concetto che non sia forma del conoscere o che non abbia una intuizione corrispondente nel mondo sensibile, non è che esprimere, in ultima conclusione, unicamente un *flatus vocis*, e niente di più; un nome che non può dirci nulla, perchè non c' è a chi o a che cosa attribuirlo, un nome che si riferisce all' inconoscibile, in cui ogni affermazione diventa un assurdo.

Pensare, adunque, senza conoscere è presso che niente. Ma si può veramente pensare, senza conoscere? Da dove

allora, il pensiero piglierebbe la sua origine ? Ora (1) — per il criticismo — intanto si può pensare, in quanto si riveste il contenuto del nostro stesso pensiero dalle pure forme a priori, che sono le categorie dell' intelletto, senza le quali, anche pensare diventa impossibile. D' altro lato poi, data la necessità ed universalità delle pure forme, le quali sono commiste al mondo dei fenomeni per rendere possibile l' esperienza e dato che esse forme sono il presupposto necessario ed ineliminabile di qualsiasi contenuto del pensiero, come oggetto possibile, ne viene di conseguenza che un pensiero non è mai vuoto.

Ed allora — contro il criticismo — pensare diventa lo stesso di conoscere.

Semplicemente per una incoerenza ed inconseguenza, Kant può dirci che noi possiamo pensare la *libertà*, *l' immortalità dell' anima*, *l' esistenza di Dio*, e ne dobbiamo postulare la realtà, da un punto di vista pratico, senza poterne tuttavia avere conoscenza.

Stabilendo — in queste pagine — come punto di partenza la indissolubilità dell' unica e medesima natura della ragione pura, anche nel suo doppio uso, si è cercato di dimostrare come sia, in tutti i modi impossibile che la ragione pratica — affermi anche come postulati — quelle verità che la ragion pura (2) non riusciva di dimostrare, in quanto essa nello stabilire i suoi postulati viene a mettersi in diretta contrapposizione coi principi e colle premesse del Criticismo e cade, cioè, in piena contraddizione con sè stessa.

Si è tentato, allora di dimostrare — ammirando pur

---

(1) Il lettore ci segna in questo ragionamento e ci scusi se insistiamo come altre volte su un pensiero già espresso.

(2) Pur trattandosi di ragion pnra in quanto applicata a quella materia che è il dato sensibile.

sempre il robusto pensiero del filosofo di Koenigsberg — che la distinzione degli oggetti in generale in *noumeni e fenomeni* (benchè non costituisca niente affatto il problema centrale del Criticismo) dia luogo, tuttavia, a delle conseguenze che portano alla distruzione di buona parte della filosofia Kantiana appunto per l' applicazione che Kant ne fa. Su di quella distinzione il filosofo cerca di fondare la sua etica e crede di potere conciliare la *libertà morale con la necessità causale* — anche in una stessa nostra azione. Si è visto come sia inconcepibile ed arbitrario il concetto di *una libertà trascendentale*, riferita all' io, in quanto noumeno.

S' è visto, altresì, che se al pensiero riesce impossibile potere raggiungere *l' Incondizionato*, nel campo dei perpetui condizionati, tuttavia, su un fondamento del tutto morale (la possibilità della realizzazione del *sommo bene)* Kant stabilisce l' immortalità dell' anima e l' esistenza di Dio, come credenza, perchè le nostre azioni abbiano un vero valore morale. Nella terza Critica la religione viene considerata nel senso di una « *conoscenza dei nostri doveri in quarto ordini divini* » (1) In tal senso i doveri (o il Dovere) si rendono dipendenti da Dio nella loro concretezza.

Così Kant, che voleva stabilire la moralità su un principio assoluto, privo da qualsiasi altro riferimento che non fosse sè stesso; è costretto, poi, ad affermare che il mondo morale ha bisogno, per essere giustificato, della fede.

E, daccapo, l' etica, in tal modo, si fa dipendente dalla religione; quell' etica, che doveva basarsi su un principio assolutamente puro da qualsiasi elemento empirico ed indipendente da ogni considerazione, sia pure teologica.

---

(1) *Crit. del Giudizio est. e teleol.* pag. 363 (trad. GARGIULO)

NOTA BIBLIOGRAFICA

Una prina traduz. della « *Critica della rag. pura* » si ha dal MANTOVANI con la vita dell' A. ecc. 4 voll. Pavia - Rizzoni 1820-22, ma è antiquata troppo; utile può anche essere la traduz. del Tissot (2 ediz. Paris 1845); più recente e fondamentale è la « *Critica della Rag. pura* » Trad. GENTILE e LOMBARDO - RADICE 2 ediz. 2 voll. Bari - Laterza 1924. — Della « *Critica della Ragion pratica* » si noti la trad. francese del PICAVET 2 ediz. Paris 1904, e quella italiana di F. CAPRA (3 ediz. Laterza 1924). — Delle altre opere: « *Crit. del Giudizio* » Trad. A. GARGIULO Laterza - Bari 1923 3 ediz. — Prolegomeni ad ogni futura metafisica trad. con comm. MARTINETTI Bocca 1913; idem trad. Oberdorfer Carabba 1914. — « *La religion dans les limites de la raison* » trad. Tremesayges, Paris Alcan 1913. — « *Fondaz. della metaf. dei costumi* » trad. VIDARI, Paravia 2 ed. 1923. — « *Il fondamento della metaf. dei costumi* » Trad. PALANCA, Ediz. Romana 1910. — « *Fondamenti della metaf. dei costumi* » Trad. e note VOLPICELLI, Vallecchi 1925. — « *Metaf. dei costumi* ». 2 voll. trad. VIDARI, 2 ed. Paravia 1923. — « *Antropologia prammatica* ». trad. VIDARI, Paravia, 1921. — « *Sogni di un visionario chiariti coi sogni delta metafisica* ». Trad. VENTURINI, Milano 1920. — « *Scritti minori* ». Trad. CARABELLESE, Bari, Laterza 1923. — « *Lettere...* ». trad. D' AGOSTINO e PICCOLI, Introd. di PASTORE, Paravia 1925. — « *Per la pace perpetua* ». trad. A. MASSONI, Sonsogno. — « *Pensiero ed esperienza* ». (riduz. della « *Crit. della rag. pura* ») a cura di DE RUGGERO, Bari 1924. — « *Antol. Kantiana* » MARTINETTI, Paravia 1924.

P. GALLUPPI — *Lettere filos. con introd. A. Guzzo,* VALLECCHI, Firenze 1923.

AD. FRANCK. — *Dictionaire des sc. phil. par une societé de profess....* 2 ediz. Paris, 1875.

R. EUCKEN. — *La visione della Vita nei grandi pensatori,* traduz. Martinetti, Bocca, 1909.

W. WINDELBAND. — *Storia della filosofia,* trad. Zaniboni, Sandron, 2 vol., trad. Dentice D'Accadia, Firenze.

H. Hoeffding. — *Storia della fil. moderna*, trad. Martinetti, Bocca, 1913, 2° vol.
Fiorentino. — *Compendio di Stor. della Filos.*, Firenze, Vallecchi.
A. Weber. — *Hist. de la philos. européenne*, 8, éd., Paris, 1914.
Ch. Renouvier. — *Hist. et. solut. des probl. Mét.* Paris, 1901.
E. Boutroux. — *Etudes d'hist. de la filos.*, 3e éd. Paris Alcan, 1908.

V. Cousin. — *Philos. de Kant*, 3. éd., Paris, 1857.
C Cantoni. — *E. Kant*, 3 voll. Milano, 1884, 2. ed. Torino 1907.
F. Paulsen. — *Kant*, trad. ital. Sesta, Sandron.
Th. Ruyssen. — *Kant*, 2. éd., Paris, 1905.
V. Delbos. — *La phil. pratique de Kant*, Paris, Alcan, 1905.
Ch. Renouvier. — *Critique de la doctrine de Kant.* Paris, 1906.
A. Cresson. — *La morale de Kant*, Paris, Alcan, 2. éd.
B. Spaventa. — *Scritti filosofici a cura di Gentile*, Napoli, 1900.
B. Spaventa — *La filos. prat. di Kant e J. Barni in « Da Socrate ad Hegel »*. a cura di Gentile, Laterza, 1905.
F. Tocco. — *Studi Kantiani*, Palermo, Sandron, 1909.
Cantoni. — *Studi Kantiani in* « Rivista filosofica » Pavia, 1901.
Gentile. — *Fenomeni e noumeni nella fil. di E. Kant. in* « La Critica » 1904.
Masci. — *E. Kant in* « Rivista d' Italia » 1904.
» *E.* » *in* « Atti Acc. Sc. Mor. e Polit. di Napoli, vol. XXXV, 1905.
Vidari. — *Il moralismo di Kant in* « Rivista filosofica » 1906.
Martinetti. — *Sul formalismo della morale Kantiana in* « Studi filol. filos. e stor. Milano, Hoepli, 1913.
Gentile. — *Il formalismo assoluto in « Riforma della dial. Hegeliana »* Principato 1923[3].
Fazio - Allmayer. — *Il problema Kantiano*, De Alberi 1925.
Lamanna — *Kant.* 2 voll. Milano ediz. Athena 1925. (1)

(1) Fra i libri pubblicati in Germania: Bruno Bauch, *I. Kant.* Berlin 1923[2].

INDICE

Prefazione . . . . . pag. 7

I — Sviluppi o contraddizioni nella filosofia di E. Kant? . . . „ 11

II — Noumeno e fenomeno; l'uomo noumeno e la libertà trascendentale . „ 28

III — Libertà morale e causalità naturale . . . . . „ 44

IV — Svalutazione della psicologia razionale e l'immortalità dell'anima come postulato della Ragion Pratica . . . . . „ 54

V — Svalutazione delle prove dell'esistenza di Dio e Dio come postulato della Ragion Pratica . . . . . „ 63

VI — Svalutazione della teleologia e il ristabilimento del regno dei fini nel mondo organico . . . . . „ 74

VII — Conclusione . . . . . „ 81

Nota Bibliografica . . . . . „ 85

ERRATA - CORRIGE

Pag. 8, rigo 10, accennato, che,	accennato che
» 13, » 2, spiegata	spiegate
» 21, (n.) Capit. IV pag.	Capit. IV pag. 59
» 25, rigo 28, sensi us	sensibus
» 28, » 17, considerare,	considerare:
» 29, » 18, (fenomeno)	(fenomeno);
» 30, » 1, miano essere	miamo esseri
» 31, » 13, differenti aspetti	differente aspetto
» 31, » 14. aspetti	aspetto
» 34, » 16, in fatto di noumeni...	in fatto di noumeni, quantunque... fondamento. Il noumeno....
» 45, » 8, necessarie	necessario
» 46, » 18, supertem-poralmente	super-temporalmente
» 49, » 20, attraverso a continue	attraverso continue
» 54, » 4, uno	una
» 54, » 5, inconcepibile	inconcepibili
» 60, » 13, falso	false
» 61, » 25, a secondo	a seconda
» 62, » 9, durata	esistenza
» 64, » 6, attraverso alla	attraverso la
» 67, » 18, casualità	causalità
» 68, » 13, casuali	causali
» 80, » 10, region	ragion
» 81, » 1, *e concepire*	*e conoscere*
» 83, » 24, riusciva di...	riusciva a...
contradditorio	contraddittorio
intelliggibile	intelligibile